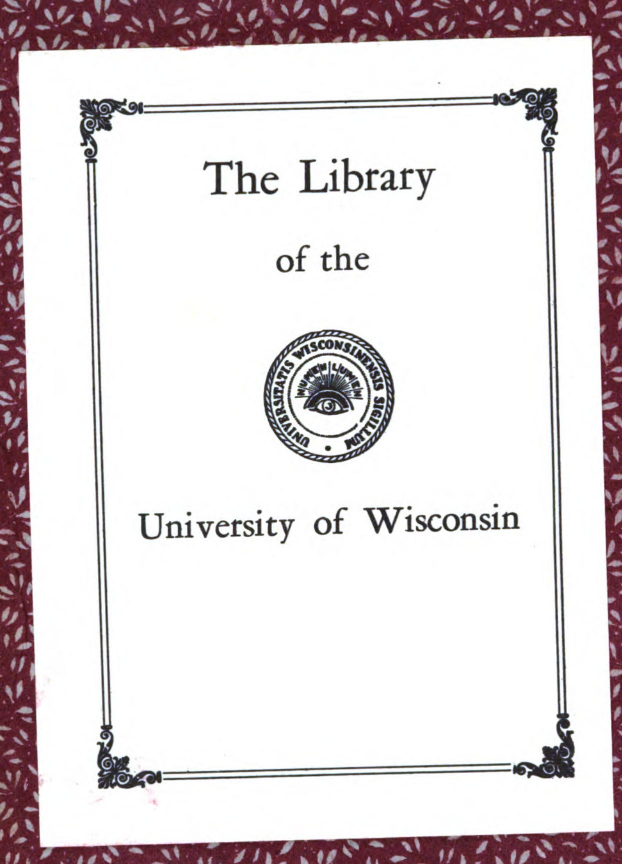
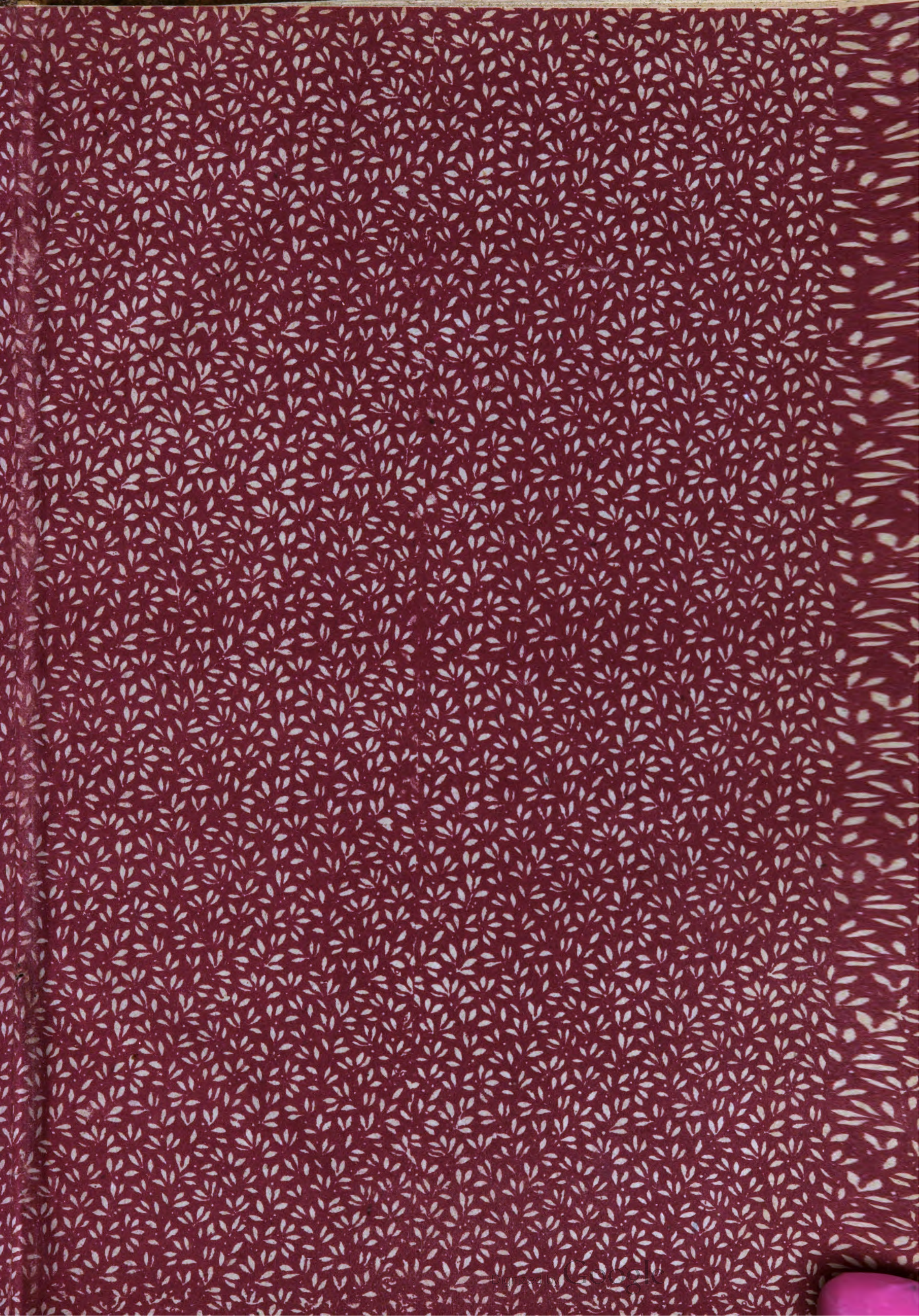



The Library
of the
UNIVERSITATIS WISCONSINENSIS SIGILLUM
NUMEN LUMEN
University of Wisconsin



BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

BOSQUEJO DE UNA MORFOLOGÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

POR

OSWALD SPENGLER

SEGUNDA PARTE

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

VOLUMEN III

ESPASA-CALPE, S. A.

OBRAS PUBLICADAS EN ESTA BIBLIOTECA

1.—Rickert: Ciencia cultural y ciencia natural.
2.—Born: La teoría de la relatividad de Einstein.
3.—Uxküll: Ideas para una concepción biológica del mundo.
4.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen I.
5.—Bonola: Geometrías no euclidianas.
6.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen II.
7.—Wölfflin: Conceptos fundamentales de la historia del arte.
8.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen III.
9.—Spengler: La decadencia de Occidente. Volumen IV y último.
Índice de materias por orden alfabético de La decadencia de Occidente.
10.—Hertwig: Génesis de los organismos. Tomo I.
11.—Hertwig: Génesis de los organismos. Tomo II.
12.—Alfredo Adler: Conocimiento del hombre.
13.—Willy Hellpach: Geopsique. El alma humana bajo la influencia del tiempo, clima, suelo y paisaje.
14.—H. S. Jennings: Genética.

OTRAS OBRAS DE INTERÉS

Spengler: El hombre y la técnica.
— Años decisivos.
Jean (Sir James): Nuevos fundamentos de la ciencia.
David Katz: Animales y hombres. Psicología comparada del hombre y del animal.

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

SEGUNDA PARTE

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

VOLUMEN III

BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX

DIRIGIDA POR

D. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Profesor de Filosofía en la Universidad de Madrid

VII

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

POR OSWALD SPENGLER

MADRID

OSWALD SPENGLER

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

BOSQUEJO DE UNA MORFOLOGIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

TRADUCIDO DEL ALEMÁN POR

MANUEL G. MORENTE

SÉPTIMA EDICIÓN

SEGUNDA PARTE

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

VOLUMEN III

ESPASA-CALPE, S. A.
MADRID
1949

Talleres tipográficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.

CAPITULO PRIMERO

ORIGEN Y PAISAJE

A

COSMOS Y MICROCOSMOS

I [1]

Contemplad las flores en el atardecer, cuando al sol poniente se van cerrando unas tras otras. Una desazón, un sentimiento de misteriosa angustia invade el ánimo ante esa existencia ciega, somnolienta, adherida a la tierra. La selva muda, los prados silenciosos, aquel matorral y esta rama no pueden erguirse por sí solos. El viento es quien juguetea con ellos. En cambio la mosca es libre; danza en la luz del ocaso; se mueve y vuela a donde quiere.

Una planta no es por sí misma nada. Constituye un fragmento del paisaje en donde el acaso la obligó a arraigar. El crepúsculo, la fresca brisa, la oclusión de las flores, nada de esto es causa y efecto, ni peligro que se advierte, ni resolución que se toma, sino un proceso uniforme de la naturaleza, un proceso que se verifica junto a la planta, con la planta y en la planta. Por sí, la planta no es libre de esperar, de querer o de elegir.

En cambio el animal puede elegir. El animal vive desprendido del resto del mundo. Ese enjambre de mosquitos, que siguen danzando sobre el camino, aquella ave solitaria que hien-

---

(1) Lo que indico en las páginas siguientes está tomado de un libro sobre metafísica que me propongo publicar en breve.

de el cielo crepuscular, la zorra que espía un nido—todos estos son *pequeños mundos por sí, inclusos en otro mundo mayor*. El infusorio invisible para los ojos humanos, el infusorio que vive en una gota de agua la breve vida de un segundo, en un minúsculo pliegue del líquido, el infusorio *es libre e independiente frente al conjunto cósmico*. El roble gigantesco, en una de cuyas hojas se estremece esa gota de agua, no lo es.

¡Sujeción y libertad! He aquí los rasgos últimos y más profundos que distinguen la vida vegetal de la vida animal. Sin embargo, sólo la planta es *integramente* lo que es. En la esencia del animal hay un elemento dualista. La planta es sólo planta; el animal, empero, es planta y además otra cosa. Un rebaño que al presentir el peligro se apiña tembloroso, un niño que se abraza llorando a su madre, un hombre desesperado que busca refugio en el seno de su Dios—todos estos seres en este instante reniegan de su libertad y aspiran a revivir aquella existencia sujeta, vegetativa, de donde salieron para ser libres y solitarios.

La semilla de una flor, vista al microscopio, presenta dos hojas germinativas que forman y protegen el brote, orientado hacia la luz, con sus órganos de circulación y de reproducción; y un tercer elemento, el germen de la raíz, que representa el sino irremediable de la planta, la necesidad de que la planta constituya una parte de un paisaje. En los animales superiores vemos cómo el germen fructificado, en las primeras horas de la existencia, cuando ésta comienza a hacerse independiente, forma una membrana germinativa externa que envuelve las membranas media e interna, bases de los órganos futuros de circulación y reproducción, esto es, del elemento vegetal en el cuerpo animal y las separa del cuerpo materno y, por tanto, del *mundo restante*. Esa membrana externa es el símbolo de la existencia propiamente animal; distingue las dos clases de vivientes que han aparecido en la historia de la tierra.

Hay, para expresar esto, nombres viejos y bellos: la planta es algo *cósmico*, el animal es *además un microcosmos que está en relación con un macrocosmos*. Cuando un ser vivo se separa del cosmos de tal manera que puede determinar su posición

con respecto a él, entonces ese ser vivo queda convertido en microcosmos. Los planetas mismos giran sujetos en su curso a los grandes ciclos astronómicos. Pero aquellos pequeños mundos son los únicos que se mueven libremente con relación al mundo mayor, del que tienen conciencia como de su mundo circundante. Y sólo cuando así sucede adquieren las cosas para nosotros el sentido de *cuerpos vivos*. Hay en nosotros algo que se resiste a atribuir a las plantas un cuerpo, en el sentido propio de esta palabra.

Todo lo cósmico lleva impreso el signo de la periodicidad. Todo lo cósmico tiene un ritmo. En cambio, lo microcósmico tiene polaridad. La palabra «contra» expresa íntegramente su esencia. Lo microcósmico se manifiesta como *oposición*. Hablamos del esfuerzo de la atención, del esfuerzo del pensamiento. Pero todos los estados de la conciencia vigilante son, por esencia, esfuerzos, oposiciones entre dos polos; los sentidos y los objetos, el yo y el tú, la causa y el efecto, la cosa y la propiedad, todo es tensión, dilatación, oposición. Y cuando aparece la relajación, esto es, la que con término profundamente significativo llamamos también distensión, sobreviene en seguida el cansancio en la parte microcósmica de la vida y, finalmente, el sueño. El durmiente, el hombre libre de toda tensión y oposición, vive en realidad una existencia puramente vegetativa.

El ritmo cósmico es ese elemento que sólo puede describirse por medio de perífrasis, como dirección, tiempo, compás, sino, anhelo: desde el braceo de un caballo de raza y el galope tonante de un rebaño enloquecido, hasta la muda comprensión de dos amantes, el acompasado tono de una sociedad distinguida y la mirada penetrante del conocedor de hombres, esa mirada que he llamado anteriormente tacto fisiognómico.

Ese ritmo de los ciclos cósmicos vive y vibra siempre en todo movimiento—por libre que sea—que los microcosmos verifican en el espacio. Y a veces diluye la oposición de los seres despiertos en una harmonía sensitiva, de estilo grandioso. Contemplad una bandada de pájaros volando en el éter; ved

cómo asciende siempre en la misma forma, cómo torna, cómo planea y baja, cómo va a perderse en la lejanía; y sentiréis la exactitud vegetativa, el tono objetivo, el carácter colectivo de ese movimiento complejo, que no necesita el puente de la intelección para unir el yo con el tú. Tal es el sentido de las danzas guerreras y eróticas en los animales y los hombres; así se forja la unidad profunda de un regimiento, cuando se precipita como una tromba contra el fuego del enemigo; así la muchedumbre, ante un caso que la conmueve, se convierte de súbito en un solo cuerpo, que bruscamente, ciegamente, misteriosamente piensa y obra, y al cabo de unos instantes puede tornar de nuevo a descomponerse en mil individuos aislados. Quedan anulados aquí los límites del microcosmos. Ese cuerpo colectivo es el que ruge y amenaza, el que empuja y anhela, el que vuela, torna y vibra. Los miembros se entrecruzan, el pie truena, *un* clamor sale de todas las bocas, *un* sino se cierne sobre todas las cabezas. La suma de mil pequeños mundos se ha convertido de pronto en una totalidad.

Sentir es darse cuenta del ritmo cósmico. *Percibir* es darse cuenta de las oposiciones microcósmicas. La doble significación de la palabra sensibilidad ha borrado la clara distinción entre la parte general vegetativa y la parte animal de la vida. Si a la primera la llamamos vida sexual y a la segunda vida sensible, estas denominaciones nos revelan una profunda connexión. La vida sexual tiene siempre el carácter de periodicidad, de ritmo, en su concordancia con los grandes ciclos astrales, en la relación de la naturaleza femenina con la Luna, y de la vida en general con la noche, la primavera y el calor. La vida sensible consiste empero en oposiciones: de la luz a lo iluminado, del conocer a lo conocido, del dolor al arma que lo produce. Las dos clases de vida, en las especies más evolucionadas, han llegado a proveerse de órganos especiales; y estos órganos, cuanto más perfectas son sus formas, tanto más claramente aluden a la importancia de los dos aspectos vitales. Poseemos *dos órganos cíclicos de la existencia cósmica:* la circulación de la sangre y el órgano sexual. Poseemos igualmente

dos órganos diferenciales de la movilidad microcósmica: los sentidos y los nervios. Debemos admitir que primitivamente *todo* el cuerpo era al mismo tiempo órgano del ciclo cósmico y órgano del tacto.

La sangre es para nosotros el símbolo de la vida. Circula sin cesar por el cuerpo, desde la concepción hasta la muerte; pasa del cuerpo de la madre al del niño; bate las arterias en la vigilia como en el sueño; nunca interrumpe su curso. La sangre de los antepasados fluye a través de las generaciones, uniéndolas en un ingente conjunto, sometido al sino, al ritmo, al tiempo. Al principio, sucedía esto por divisiones repetidas de los ciclos, hasta que apareció un órgano propio de la generación sexual, que hizo de *un solo* instante el símbolo de la duración. Esa creación y concepción de los seres, esa tendencia del elemento vegetativo a reproducirse, a perpetuar en otros el eterno ciclo de la vida, esa influencia transcendente de la magna pulsación única, que se manifiesta a través de las almas lejanas por atracción, impulso y repulsión, todo eso constituye el más profundo arcano de la vida, el arcano que los misterios religiosos y los grandes poemas han intentado penetrar, el arcano trágico que Gœthe ha tocado en la poesía «Santo afán» y en las «Afinidades electivas», en donde el niño tiene que morir, porque ha venido a la existencia por apartados cruces de la sangre y, por decirlo así, mediante un pecado cósmico.

Para el microcosmos, que se mueve libremente dentro del macrocosmos, hay que añadir además el órgano de la diferenciación, el «sentido», que originariamente es tacto y nada más. Lo que nosotros, hoy, habiendo llegado a un alto grado de evolución, llamamos en general tocar—tocar con la vista, con el oído, con el entendimiento—es la denominación más sencilla que aplicamos a la movilidad de los seres y, por tanto, a la necesidad de determinar incesantemente la relación del ser con el ambiente. La palabra determinar significa, empero, definir el *lugar*. Por eso, todos los sentidos, por muy desarrollados que estén, por mucho que se hayan alejado de su origen primario, son propiamente *sentidos topográficos:* no hay otros. La per-

cepción, sea cual fuere su índole, distingue lo propio de lo extraño; y para determinar la posición de lo extraño con respecto a lo propio, sirve el olfato del perro lo mismo que el oído del ciervo y los ojos del águila. El calor, la claridad, el sonido, el olor, todas las especies posibles de percepción, significan distancia, lejanía, extensión.

Originariamente, la actividad diferenciativa del sentido constituye una unidad, como unidad es también la circulación cósmica de la sangre. Un sentido activo es siempre al mismo tiempo un sentido inteligente; dentro de estas relaciones sencillas, buscar y encontrar son una misma cosa; son eso que llamamos tocar o palpar, empleando un término muy acertado. Más tarde, cuando los sentidos ya formados son el objeto de más elevadas exigencias, la percepción no es al mismo tiempo intelección de lo percibido; poco a poco la inteligencia va destacándose cada vez más clara sobre la simple percepción. En la membrana germinativa externa, el órgano *crítico* se separa del sensible—el cual a su vez se ramifica pronto en diferentes órganos sensoriales bien distintos—como el órgano sexual se separa de la circulación de la sangre. Es notorio que toda forma inteligente la concebimos como derivada de la percepción, y que ambas, en su actividad diferenciativa, actúan todavía en el hombre por modo homogéneo, como lo prueban las expresiones: inteligencia penetrante y sutil, compenetración, olfato científico, sentido práctico; y no hablemos de los términos lógicos como concepto y conclusión, que proceden todos del mundo óptico.

Ved a un perro, cuya atención dormita. De pronto el can entra en tensión, escucha, olfatea; sobre la simple percepción está buscando la intelección. Mas ese perro puede estar también reflexionando; y entonces la inteligencia actúa casi por sí sola y juega con percepciones apagadizas y sin brillo. Los idiomas antiguos expresaban muy claramente esa escala ascendente, distinguiendo cada nuevo grado, considerándolo como actividad de índole especial, y designándolo con un nombre adecuado: oír, escuchar, atender, oler, husmear, olfatear; ver,

mirar, acechar, observar. En estas series, la intelección es cada vez más enérgica, con relación a la percepción.

Por último, entre los sentidos hay uno que se desarrolla con supremo carácter. En el universo hay un elemento incógnito, algo que permanecerá por siempre inaccesible a nuestro afán de comprenderlo todo, algoque se crea su órgano corporal. Surgen los ojos. En los ojos y con los ojos aparece la luz como el otro polo de la visión. Y por más que el pensamiento abstracto que medita sobre la luz se empeñe en eliminarla y anularla, substituyéndola por un cuadro de ondas y rayos, la vida, la realidad de la vida queda desde ahora circunscrita y envuelta en el *mundo lumínico de los ojos*. He aquí el milagro bajo el cual se cobija la humanidad entera. En el mundo espectacular de la luz es donde hay lejanías, que son colores y claridades; en ese universo es donde existen la noche y el día, las cosas visibles y los movimientos perceptibles en un amplio espacio luminoso, un mundo de astros infinitamente lejanos, que giran sobre la Tierra, un horizonte iluminado que envuelve la vida individual, y que trasciende lejos de las proximidades del cuerpo. En ese universo luminoso, que la ciencia no consigue reducir a una «teoría» sino valiéndose de representaciones ópticas mediatas e internas; en ese mundo luminoso existe un pequeño astro, la Tierra, sobre el cual vagan enjambres humanos que perciben la luz; y en la Tierra, la vida toda cambia de dirección según que los raudales de la luz meridional bañen la cultura egipcia y mejicana o las tenuidades de la luz septentrional desenvuelvan sus fríos resplandores en las comarcas del Norte. Para solaz de sus *ojos* evoca el hombre los edificios y transforma en relaciones luminosas la percepción táctil y corpórea de la tectónica. Religión, arte, pensamiento han nacido para servir a la luminosidad; y las únicas diferencias consisten en que unas formas se ofrecen a los ojos del cuerpo y otras a los «ojos del espíritu».

Con esto queda manifiesta y en plena claridad una distinción que suele obscurecerse en confusiones y obscuridades, por culpa de una palabra equívoca, la palabra conciencia. Yo dis-

tingo por una parte la *existencia* y por la otra, la *vigilia*. La existencia posee ritmo y dirección; la vigilia es oposición y extensión. En la existencia reside un sino; la vigilia separa las causas y los efectos. A la existencia pertenecen las preguntas primarias de: ¿cuándo?, ¿por qué? A la vigilia, las de: ¿dónde?, ¿cómo?

La planta tiene existencia, pero no vigilia. En el sueño todos los seres son plantas, porque se ha anulado en ellos la oposición al mundo circundante, aunque el pulso, el ritmo de la vida sigue latiendo. La planta no conoce más relación que la del cuándo y el porqué. El empuje de los primeros brotes verdes, que asoman en el manto invernal, la hinchazón de las yemas, la fuerza toda del florecer, la fragancia, el brillo, la madurez, todo eso no es mas que el deseo de que se cumpla un destino; todo eso no es mas que una continua y anhelante pregunta: ¿cuándo?

En cambio, para una existencia puramente vegetal, el *dónde* no puede tener ningún sentido. ¿Dónde? Esta es la pregunta que el hombre, al despertar, se hace cada día, cuando piensa en el mundo que le rodea. Porque la pulsación de la existencia perdura a través de las generaciones; pero la vigilia siempre comienza de nuevo en cada microcosmos. He aquí la diferencia entre engendrar y nacer. Engendrar es garantir la duración; pero el nacimiento es un comienzo. Por eso la planta es engendrada, pero no nace. La planta existe; mas no hay para ella un despertar, un primer día en que descubre en derredor el mundo sensible.

2.

Ahora, frente a nosotros, aparece el hombre. En su vigilia sensible nada hay que perturbe la pura dominación de su mirada. Las resonancias de la noche, el viento, el aliento de los animales, la fragancia de las flores evocan en el mundo luminoso las preguntas: ¿adónde?, ¿de dónde? No tenemos la menor idea de cómo es ese mundo de olores en donde el perro—el

más próximo compañero del hombre—ordena sus impresiones visuales. Nada sabemos acerca del mundo de las mariposas, cuyos ojos cristalinos no dibujan imágenes de las cosas. Nada sabemos del mundo que rodea a los animales sin ojos, aunque provistos de otros órganos sensibles. *Para nosotros no hay ya mas que el espacio visual.* Y los residuos de esos otros mundos sensibles, mundos de sonidos, de olores, de calores y fríos, han hallado acomodo en el espacio visual, como «propiedades» y «efectos» de las cosas iluminadas. El calor se desprende del fuego «que vemos»; la rosa que contemplamos en el espacio luminoso despide su fragancia y a nuestros oídos llega el sonido de un violín. Y por lo que se refiere a los astros, nuestras relaciones con ellos se limitan a *verlos*. Brillan sobre nuestras cabezas y recorren sus trayectorias visibles. Los animales, empero, y aun los hombres primitivos, tienen, sin duda, de los astros otras percepciones claras, percepciones de muy distinta índole; algunas de ellas podemos concebirlas indirectamente valiéndonos de representaciones científicas; otras permanecen en absoluto inaccesibles para nosotros.

Pero este empobrecimiento de la percepción sensible significa, por otra parte, que ésta ha adquirido en nosotros una insondable profundidad. La humana vigilia no es ya la simple oposición entre el cuerpo y el mundo circundante. Ahora significa la vida en un mundo luminoso, que se cierra como un ruedo en derredor nuestro. El cuerpo se mueve en el espacio visual. La experiencia íntima de la profundidad es un potente disparo que *parte de un centro luminoso* y hiende el espacio *hacia las lejanías visibles*. Ese centro es el punto que llamamos yo. El «yo» es un concepto visual. Desde este instante, la vida del yo es una vida al sol. La noche adquiere cierta afinidad con la muerte. Y así se forma un nuevo sentimiento de terror, que absorbe todos los demás: *el terror a lo invisible,* a lo que sólo podemos oír, sentir, adivinar; a las cosas cuya actuación percibimos sin poderlas, empero, ver. Los animales conocen otras formas del terror que, para el hombre, permanecen arcanas; pues ese miedo al silencio—que los niños y los hombres de tipo

infantil intentan ahuyentar hablando alto o haciendo ruido— está ya en trance de desaparecer entre los hombres superiores. Pero el miedo a lo invisible caracteriza la índole propia de toda religiosidad humana. Las deidades son realidades luminosas, que adivinamos, que nos representamos, que intuimos. «Dios invisible»; he aquí la expresión suprema de la transcendencia humana. El «más allá» empieza en el punto en donde terminan los límites del mundo luminoso. La «salvación» consiste en libertarse del conjuro de la luz y de sus hechos.

En esto justamente reside el indecible encanto que la música produce en los hombres, y la fuerza realmente redentora que en ese arte se manifiesta. La música, en efecto, es el único arte cuyos medios se hallan fuera del mundo luminoso, mundo que para nosotros se ha identificado desde hace mucho tiempo con el mundo en general; de manera que la música es la única que puede sacarnos, por decirlo así, del mundo, quebrar el acerado conjuro de la luminosidad imperante e insinuar en nuestro ánimo la dulce ilusión de estar en contacto con el postrer secreto del alma, ilusión que proviene de que el hombre despierto vive de continuo bajo la dominación de uno de sus sentidos, hasta el punto de que con las impresiones del oído ya no puede construir un mundo auditivo y se ve forzado a integrarlas en su mundo visual.

Por eso el pensamiento humano es pensamiento de los ojos, y nuestros conceptos son abstraídos de la visión, y la lógica entera es un mundo imaginario de luz.

El mismo encauzamiento y, por lo tanto, ahondamiento, que consiste en subordinar toda percepción a la visión, se ha verificado en el lenguaje. Las innúmeras maneras de comunicación sensible, que el animal conoce y que nosotros comprendemos bajo el nombre de lenguaje, han sido substituídas todas por un lenguaje único, el lenguaje verbal, que sirve como de puente sobre el espacio luminoso, para que se entiendan dos hombres que se ven uno a otro hablando o que se representan uno a otro oyendo ante la visión interior. Las demás especies del lenguaje—de las cuales se han conservado algunos restos—

han sido incorporadas hace tiempo al lenguaje verbal en forma de gestos, ademanes, acentos. La diferencia entre el lenguaje general de los animales—que se compone de sonidos—y el lenguaje puramente humano—que se compone de palabras—consiste en que las palabras y los enlaces entre palabras forman un mundo de representaciones luminosas internas, que se ha desarrollado bajo la dominación del sentido visual. Cada significación verbal tiene un valor lumínico, aun cuando se trate de palabras como melodía, gusto, frío, o de términos completamente abstractos.

Ya en los animales superiores, a consecuencia de la costumbre de entenderse unos a otros por un lenguaje de los sentidos, se establece una diferencia clara entre la *simple* percepción y la percepción *intelectiva*. A estas dos clases de actividad microcósmica podemos darles el nombre de *impresión de los sentidos* y *juicio de los sentidos;* por ejemplo, juicio del olfato, juicio del gusto o juicio del oído. Y entonces observamos que en las hormigas y las abejas, en las aves de rapiña, en los caballos y en los perros, el centro de gravedad en la vigilia cae muchas veces, claramente, del lado del juicio. Pero, en el hombre, bajo la acción del lenguaje verbal, prodúcese en la vigilia activa una *oposición* abierta entre la percepción y la intelección, una tirantez que resulta inconcebible en los animales y que aun en el hombre sólo puede admitirse como una posibilidad que, primitivamente, se realizaba raras veces. La evolución del lenguaje verbal trae consigo algo decisivo: *la intelección se emancipa de la percepción.*

En lugar de la percepción intelectiva uniforme y completa, aparece muchas veces y cada vez con más frecuencia una intelección de lo que significan ciertas impresiones sensibles apenas advertidas. Y estas impresiones quedan al fin anuladas por las significaciones de los sonidos verbales a que estamos acostumbrados. La palabra, que al principio era el nombre de una cosa vista, se transforma insensiblemente en el signo de una cosa pensada, del «concepto». Nunca aprehendemos exactamente, ni mucho menos, el sentido de esos nombres—esto no ocurre

mas que en los nombres totalmente nuevos—, ni usamos nunca dos veces una misma palabra con la misma significación, ni nadie entiende una palabra como la entiende otra persona. Y, sin embargo, conseguimos comprendernos unos a otros, porque los hombres de un mismo idioma se han formado por el uso una común intuición del mundo, en la que viven tan inmersos, que bastan los sonidos verbales para evocar en ellos representaciones afines. Existe, pues, una concepción *abs-tracta,* abstraída, extraída de la visión por medio de los sonidos verbales; y esta concepción, aunque primitivamente no aparezca en el hombre con la independencia y substantividad que luego adquiere, traza, sin embargo, un límite riguroso entre la vigilia animal y otra manera típica de vigilia, la vigilia puramente humana. De igual modo, en un grado inferior, la vigilia en general constituye el límite entre la existencia vegetativa y la existencia puramente animal.

La *intelección separada de la percepción se llama pensamiento.* El pensamiento ha introducido para siempre una división en la vigilia humana. Desde muy antiguo ha trazado una separación entre el entendimiento y la sensibilidad, valorando al primero como facultad superior y al segundo como facultad inferior. Ha creado la oposición fatal entre el mundo luminoso de los ojos, caracterizado como mundo de apariencia, engaño de los sentidos, y otro mundo literalmente re-presentado, en el cual se mueven los conceptos, con su imborrable estela de tenue luminosidad. Y este segundo mundo es para el hombre—en tanto que «piensa»—el mundo verdadero, el mundo en sí. Al principio, el yo era la vigilia en general, el hombre despierto contemplando desde su centro el mundo de la luminosidad; pero ahora el yo se ha convertido en «espíritu», esto es, en intelección pura, en intelección que se «conoce» a sí misma como tal y que ve no sólo el mundo extraño *en su derredor,* sino muy pronto también los demás elementos de la vida, el «cuerpo», *dándoles una valoración de inferioridad* con respecto a sí misma. Un signo que revela este proceso es no sólo la actitud erguida del hombre, sino también la forma perespiritua-

lizada de su cabeza, en la cual la mirada, la conformación de la frente y de las sienes constituyen los elementos preponderantes de la expresión (1).

Se advierte con claridad que el pensamiento, habiéndose hecho independiente, ha descubierto para sí mismo una nueva actuación. Al pensamiento práctico, enderezado a conocer la constitución de las cosas luminosas con respecto a tal o cual fin o propósito, se añade ahora el pensamiento teorético, que quiere perforar las cosas, la meditación, que aspira a sondear las propiedades de las cosas *en sí* mismas, la «esencia de las cosas». La luz es separada de los objetos vistos; la experiencia íntima de la profundidad en los órganos visuales se potencia con gigantesca evolución y se convierte evidentemente en la experiencia de la profundidad en el reino de las significaciones verbales, nimbadas de luz. Y creemos que nos va a ser posible, con la mirada interior, penetrar en lo recóndito de las cosas reales. Formamos representaciones sobre representaciones y llegamos, en fin, a establecer una arquitectura ideológica de gran estilo, cuyos edificios se ofrecen con plena claridad en una luz, por decirlo así, interior.

Con el pensamiento teorético aparece en la vigilia humana una especie de actividad que hace irremediable, indispensable la lucha entre la existencia y la vigilia. El microcosmos animal, en el cual la existencia y la vigilia están enlazadas formando la unidad substantiva de la vida, no conoce más vigilia que la que está *al servicio* de la existencia. El animal «vive» simplemente, sin reflexionar sobre la vida. Pero la dominación absoluta del órgano visual hace que la vida aparezca como vida de un ser visible a la luz; y la inteligencia, adherida al lenguaje, forma bien pronto un *concepto* del pensamiento y, como *contraconcepto*, otro de la vida, distinguiendo finalmente entre la vida tal como es y la vida tal como debiera ser. En lugar de la vida despreocupada aparece la oposición entre «pensar y hacer».

(1) De aquí ese aspecto animal—ya en sentido orgulloso o ya grosero—que hay en el rostro de los hombres que no tienen la costumbre de pensar.

Esta oposición es posible en el hombre —no en el animal—; y no sólo posible, sino que bien pronto se convierte en un hecho y, por último, en una *alternativa* para cada hombre. Esta oposición es la que da forma a toda la historia de la humanidad superior con todas sus manifestaciones; y cuanto más elevadas son las formas que adopta una cultura, tanto más absoluto es el dominio de esa oposición sobre los momentos significativos de su vigilia.

El elemento vegetal y cósmico, la existencia sumisa al sino, la sangre, la raza, poseen el predominio originario y lo conservan. *Son* la vida. Lo otro está sólo para servir a la vida. Pero este otro elemento se subleva y se niega a servir. Quiere dominar y cree que domina. Una de las más decididas pretensiones del espíritu humano es tener al cuerpo, a la «naturaleza» bajo su mando. La cuestión es, empero, saber si esa creencia no es ella misma algo que sirve y aprovecha a la vida. ¿Por qué nuestro pensamiento piensa así? ¿No será acaso porque así lo quiere el elemento cósmico, el impersonal «ello»? El pensamiento demuestra su poderío decretando que el cuerpo es una representación, conociendo su condición miserable y reduciendo al silencio la voz de la sangre. Pero en realidad es la sangre la que domina, dando principio o fin, silenciosamente, a la actividad del pensamiento. He aquí otra diferencia entre hablar y vivir. La existencia puede pasarse sin la vigilia; la vida puede vivir sin la inteligencia; pero no recíprocamente. A pesar de todo, el pensamiento domina solamente en el «reino de los pensamientos».

3.

¿Es el pensamiento una creación del hombre o el hombre superior una creación del pensamiento? Estas dos actitudes difieren sólo en las palabras. Pero el pensamiento mismo, al determinar su rango dentro de la vida, fallará siempre erróneamente, estimándose en demasía, porque no advierte o no reconoce junto a sí otros modos de referirse a las cosas, y, por lo tan-

to, renuncia desde luego a una visión imparcial de la realidad. De hecho, todos los pensadores profesionales—los únicos casi en todas las culturas que en esto llevan la voz cantante—han considerado siempre la reflexión fría, abstracta, como la única actividad que, evidentemente, conduce al conocimiento de las «cosas últimas». Y abrigan asimismo la convicción de que la «verdad», que por ese camino llegan a descubrir, es la misma que, como verdad, aspiraban a conocer, y no acaso una imagen representada, substituto de los arcanos incomprensibles.

Pero si el hombre es, en efecto, un ente pensante, está en cambio muy lejos de ser un ente cuya existencia *consista* en pensar. Esta distinción no la han visto los meditadores. El término del pensamiento se llama verdad. Las verdades son, empero, determinadas por nuestra actividad pensante, es decir, abstraídas de la viviente confusión del mundo luminoso, en forma de conceptos, para ocupar un puesto perdurable en un sistema, en una especie de espacio espiritual. Las verdades son absolutas y eternas. Esto quiere decir que las verdades no tienen ya nada que ver con la vida.

Mas para el animal no hay verdades, sino solamente hechos. Esta es la diferencia entre la intelección práctica y la intelección teorética. Los hechos se distinguen de las verdades como el tiempo se distingue del espacio y el sino, de la causalidad. Un hecho está presente ante la vigilia entera, ante la vigilia al servicio de la existencia y no sólo ante una parte de la vigilia, con exclusión—al parecer—de la existencia. La vida verdadera, la historia, sólo conoce hechos. La experiencia de la vida, el conocimiento de los hombres se refiere a hechos solamente. El hombre activo, el hombre de acción, de voluntad, de lucha, el hombre que tiene que afirmarse a diario frente al poder de los hechos y sojuzgarlos o perecer, ese hombre considera las simples verdades como algo insignificante y las mira como de arriba a abajo. Para el genuino estadista no hay verdades políticas; sólo hay hechos políticos. La famosa pregunta de Pilatos es la típica de todo hombre de acción.

Uno de los más grandes aciertos de Nietzsche fué poner

en tela de juicio el *valor* de la verdad, del saber, de la ciencia. Para todo pensador y sabio nativo, semejante idea es una frívola calumnia, porque todo espíritu científico cree que poner en duda el valor de la ciencia es poner en duda el sentido de su propia vida como científico y pensador. Cuando Descartes quería dudar de todo, a buen seguro que no dudaba del valor de su problema.

Pero una cosa es plantear problemas y otra creer en las soluciones. La planta vive sin saber que vive. El animal vive y lo sabe. El hombre se admira de vivir y pregunta. Pero el hombre no puede dar una respuesta a su pregunta; sólo puede *creer* en la exactitud de su respuesta y en esto no existe la menor diferencia entre Aristóteles y el más mísero salvaje.

Y ¿por qué han de ser descifrados los enigmas, contestadas las preguntas? ¿No alienta en este afán el terror, ese terror que hace brillar los ojos del niño, ese trágico patrimonio de la humana vigilia cuya inteligencia, desligada de los sentidos, vive de sí misma, aspira a penetrar en las honduras del mundo circundante y sólo en las respuestas y soluciones encuentra su descanso, su *salvación?* La fe desesperada en el saber, en la ciencia, ¿puede librarnos de la pesadilla de los grandes problemas?

«Estremecerse es lo más grande que puede hacer la humanidad.» Y aquel a quien el sino le haya negado este estremecimiento debe intentar descubrir los misterios; debe lanzarse sobre las cosas que imponen respeto, para despedazarlas, destruirlas y sacar de las ruinas su botín de ciencia. El afán de sistema es afán de matar lo viviente. En el sistema, las cosas vivas quedan fijadas, anquilosadas, atadas a la cadena de la lógica. El espíritu ha *vencido* cuando ha logrado llevar a buen término su empresa de petrificación.

Con las palabras razón y entendimiento o intelecto suele distinguirse por una parte el sentir, el vislumbrar vegetativo, para quien el lenguaje de los ojos y de las palabras es sólo un *medio de expresión;* y por otra parte, la intelección animal, dirigida por el lenguaje. La razón evoca ideas; el intelecto en-

cuentra verdades. Las verdades son inánimes y pueden comunicarse; las ideas, empero, pertenecen a la personalidad viviente de su creador y sólo pueden ser sentidas. La esencia del intelecto es la crítica; la esencia de la razón es la creación. La razón crea el objeto de que se trata; el intelecto lo presupone. Tal es el sentido de las profundas palabras de Bayle, cuando dice que el intelecto sólo consigue descubrir errores, pero no encontrar verdades. Y en realidad, la crítica intelectiva actúa y se desarrolla primeramente sobre la percepción sensible a que está adherida la intelección. En ella, en el juicio de los sentidos es donde el niño aprende a concebir y distinguir. Pero cuando la intelección se ha separado, abstraído, de la percepción; cuando la intelección se ocupa sólo de sí misma, entonces la crítica necesita para ejercitarse algo que substituya a la percepción sensible que antes le servía de objeto. Y ese algo no puede ser otra cosa que un pensamiento *ya dado*, sobre el cual la crítica abstracta se ceba ahora. No hay otra manera de pensar; no existe un pensamiento que se alce libremente, construído sobre la nada.

En efecto, mucho antes de que el hombre primitivo llegase a pensar en abstracto, ya había creado una imagen religiosa del mundo. Esta es el objeto sobre el cual trabaja el intelecto crítico. Toda ciencia arraiga sobre el suelo de una religión, envuelta en las condiciones espirituales de una religión; y no significa otra cosa que la corrección abstracta de esa doctrina religiosa, considerada como falsa, como menos abstracta. Y toda ciencia lleva en sí misma, en su arsenal de conceptos, de problemas, de métodos, el núcleo residual de una religión. Toda verdad nueva que el intelecto descubre no es mas que un juicio crítico sobre otra verdad que existía antes. La polaridad entre el saber nuevo y el saber antiguo implica que, en el mundo del intelecto, la exactitud es relativa; esto es, que no hay en él sino juicios de mayor o menor fuerza suasoria. El saber crítico descansa sobre la creencia de que la intelección de hoy es superior a la intelección de ayer. La vida es la que nos impone esta creencia.

¿Puede, por tanto, la crítica resolver los grandes problemas o tan sólo establecer que son insolubles? Al comienzo del conocer, creemos lo primero. Pero cuanto más vamos sabiendo, tanto más propendemos a lo segundo. Y mientras dura la esperanza, llamamos problemas a los misterios.

Para el hombre despierto, vigilante, hay, pues, un doble problema; el problema de la vigilia y el de la existencia, o sea el del espacio y el del tiempo, o el del mundo como naturaleza y el del mundo como historia, o el de la oposición y el del ritmo: la vigilia intenta comprenderse a sí misma y además quiere comprender también algo que le es ajeno. Y aunque una voz interior le diga que en este punto se traspasan todas las posibilidades de conocimiento, sin embargo, el terror persuade a todos los seres de que deben seguir buscando y de que es preferible contentarse con una apariencia de solución, a hundir la mirada en el vacío.

4.

La vigilia se compone de percepciones e intelecciones, cuya común esencia consiste en orientarse de continuo en la relación con el macrocosmos. En este sentido, la vigilia resulta idéntica a la «determinación», ya se trate del tacto de un infusorio, ya del pensamiento humano en su grado superior. La vigilia, pues, al palparse a sí misma, llega en primer término al problema del *conocimiento*. ¿Qué es conocer? ¿Qué es conocimiento del conocimiento? ¿Qué relación media entre lo que al principio se entendía por conocimiento y lo que después ha quedado preso en las mallas verbales del idioma? La vigilia y el sueño alternan como el día y la noche, a compás del curso estelar. El conocimiento alterna igualmente con el ensueño. ¿Cómo distinguirlos?

La vigilia—no sólo la vigilia percipiente, sino también la inteligente—es, empero, idéntica a la polaridad de las oposiciones—como la que existe entre el conocer y lo conocido, entre la cosa y la propiedad, entre el objeto y el acontecimiento—.

¿En qué consiste la esencia de estas oposiciones? Aquí aparece, en segundo término, el *problema de la causalidad.* Dos elementos sensibles son considerados como causa el uno y efecto el otro; dos elementos espirituales son denominados el uno fundamento y el otro consecuencia; con todo lo cual queda determinada una relación de potencia y de rango. Si uno de los dos elementos existe, el otro tiene que existir también. El tiempo permanece ajeno a todo esto. No se trata de hechos del sino; se trata de verdades causales. No de un: *cuándo*, sino de una dependencia legal. Esta es, sin duda, la actividad del espíritu que más esperanzas enciende en nosotros. El hombre debe a tales hallazgos, acaso, sus más felices momentos. Y así, partiendo de las oposiciones que se le ofrecen en proximidad y presencia inmediatas, diarias, el hombre camina en ambas direcciones por encadenamientos infinitos hasta llegar a la primera y última causas en la trama de la naturaleza, esto es, a lo que él llama Dios y sentido del universo. El hombre colecciona, ordena y contempla su sistema, su dogma de conexiones legales y halla en éste un refugio frente a lo imprevisto. El que puede demostrar, nada ha de temer. Mas, ¿en qué consiste la esencia de la causalidad? ¿Reside en el conocer o en lo conocido, o en la unidad de ambos?

El mundo de las oposiciones debería ser en sí mismo un mundo muerto, rígido, mundo de la «eterna verdad», sito allende todo tiempo; en suma, un estado. El mundo real de la vigilia es, empero, un mundo lleno de cambios. El animal no se extraña de estos cambios. Pero el pensamiento del pensador queda, ante ellos, sumido en honda perplejidad. La quietud y el movimiento, la duración y la mutación, lo producido y el producirse, ¿no designan todas estas oposiciones algo que no podemos comprender, algo que, por lo tanto, *debe* ocultar un absurdo? ¿Son acaso hechos últimos, imposibles de reducir a la forma de verdades y de abstraer del mundo sensible? Aquí vemos que algo temporal palpita en el mundo intemporal del conocimiento; las oposiciones aparecen como ritmo; a la extensión se añade la dirección. Todo lo que hay de problemático

en la vigilia intelectiva se condensa en un foco último y más colmado que ningún otro de dificultades, en el *problema del movimiento* cuya indagación es el fracaso del pensamiento libre. Aquí se ve al fin con toda claridad que lo microcósmico, hoy y siempre, depende de lo cósmico, como en los orígenes de cada nuevo ser lo demuestra ya la membrana germinativa externa, que es simple envoltura de un cuerpo. La vida puede vivir sin pensamiento; pero el pensamiento es sólo un modo de la vida. Por muy poderosos fines que el pensamiento se proponga a sí mismo, en realidad la vida se sirve del pensamiento para *su* fin y propone al pensamiento un fin vital, completamente independiente de la resolución de los problemas abstractos. Para el pensamiento las soluciones de los problemas son exactas o falsas; para la vida tienen o no tienen valor. El afán de conocer fracasa en el problema del movimiento; mas quizás este fracaso haya realizado justamente el propósito de la vida. A pesar de eso y por eso precisamente, este problema sigue siendo el centro del pensamiento superior. Toda mitología y toda física han nacido de la admiración que nos produce el misterio del movimiento.

El problema del movimiento toca a los arcanos de la existencia, arcanos que son extraños a la vigilia, aunque ésta no puede substraerse a su imperio. El problema del movimiento significa el empeño de comprender lo que excede a toda posibilidad de intelección, el cuándo, el porqué, el sino, la sangre, lo que nosotros sentimos y vislumbramos en lo profundo, lo que nosotros, nacidos para ver, quisiéramos percibir fuera, ante nuestros ojos, a plena luz, para concebirlo en el sentido propio etimológico de la palabra, para captarlo y asegurarnos de ello por el tacto.

He aquí, pues, el hecho decisivo, que el contemplador no acaba de comprender con plena conciencia: toda investigación se propone no la vida, sino ver la vida, y no la muerte, sino ver la muerte. Queremos concebir lo cósmico al modo como le aparece al microcosmos en el macrocosmos; esto es, como *vida de un cuerpo en el espacio luminoso,* entre el nacimiento y la

muerte, entre la gestación y la corrupción, y con esa distinción entre el cuerpo y el alma que, por interior necesidad, se produce en nosotros cuando percibimos y experimentamos en algo sensible y extraño las mismas propiedades que sentimos en nuestra intimidad.

Si nosotros no solamente vivimos, sino que también *sabemos* de «la vida», es porque podemos contemplar nuestra substancia corporal en el espacio luminoso. Pero el animal conoce solamente la vida; no la muerte. Si nosotros fuéramos unos seres puramente vegetales, moriríamos sin advertirlo, porque sentir la muerte y morir sería una misma cosa. Mas también los animales oyen el aullido de la muerte y perciben el cadáver y olfatean la corrupción; ven la muerte, pero no la comprenden. Sólo cuando aparece la intelección pura, separada de la vigilia visual por el lenguaje, sólo entonces se presenta al hombre la muerte en derredor, en el mundo luminoso; la muerte, el gran enigma.

Y a partir de este instante, ya la vida es el breve espacio de tiempo que media entre el nacer y el morir. Sólo por su relación con la muerte ofrécese a nosotros la generación como el *otro* misterio. El terror cósmico del animal se convierte ahora en el terror humano a la muerte. Y *este terror* es el que engendra el amor entre el varón y la hembra, la relación de la madre con el niño, la serie de los antepasados hasta los nietos y biznietos, y, sobre esta base, la familia, el pueblo y, por último, la historia humana en general como problemas y hechos del sino, llenos de insondables profundidades. Con la muerte, que es el destino común de todos los hombres nacidos a la luz del Sol, con la muerte se relacionan las ideas de culpa y castigo, de la existencia como penitencia, de una nueva vida allende el mundo luminoso y de una salvación o redención que pone fin al terror de la muerte. El conocimiento de la muerte es el origen de eso que los hombres, a diferencia de los animales, poseemos y llamamos «intuición del universo».

5.

Hay hombres que por nativa disposición propenden a verlo todo bajo la especie del sino; otros, en cambio, lo consideran todo bajo la especie de la causalidad. El hombre que propiamente vive: el aldeano y el guerrero, el político, el caudillo, el mundano, el negociante, el que quiere ser rico, mandar, dominar, luchar, el organizador, el empresario, el aventurero, el combatiente, el jugador, vive una vida que se halla separada por un abismo de la vida que vive el hombre «espiritual», el santo, el sacerdote, el científico, el idealista e ideólogo, ya sea la fuerza del pensamiento o la pobreza de la sangre la que determine en este último su vocación. La existencia y la vigilia, el ritmo y la oposición, el impulso y el concepto, los órganos circulatorios y los órganos tactiles, raro es el hombre de valía en quien uno de esos dos aspectos no supera en importancia al otro. Todo lo que significa impulsión y dirección, la certera apreciación de los hombres y de las situaciones, la fe en una estrella—que todo hombre de vocación activa posee y que es cosa completamente distinta de la convicción que el meditador puede tener de estar situado en el punto de vista exacto—, la voz de la sangre, que toma decisiones, y la conciencia invariablemente limpia, que justifica todo propósito y todo medio; estas son cosas que le están vedadas al puro contemplador. Las pisadas del hombre de acción suenan distintas, más radicales que las del pensador y soñador, en quien lo puramente microcósmico no llega a poseer una relación firme y fija con la tierra.

El sino empuja a los individuos hacia uno u otro tipo, los hace meditativos y temerosos de la acción o activos y despreciadores del pensamiento. Pero el activo es un hombre *entero;* en cambio el meditativo podría actuar por uno solo de sus órganos, podría seguir pensando sin el cuerpo y aun contra el cuerpo. Tanto peor, pues, si aspira a dominar la realidad; porque entonces construye esos planes de perfeccionamiento ético-político-social, planes que demuestran todos irrefutablemente

cómo debe ser la sociedad y cómo debe acometerse su reforma, teorías que, sin excepción, se basan en la hipótesis de que todos los hombres son como el autor, esto es, ricos en ocurrencias y pobres en apetencias—suponiendo que el autor se conozca a sí mismo—. Pero ni una de esas teorías, aun las que han aparecido bajo la égida de una religión o de un nombre famoso, ha logrado nunca alterar la vida en lo más mínimo. Lo único que han hecho ha sido inducirnos a pensar de distinta manera sobre la vida. Justamente la fatalidad de las culturas posteriores, que leen y escriben mucho, es ésta: que la oposición entre la vida y el pensamiento se confunde una y otra vez con la oposición entre el pensamiento sobre la vida y el pensamiento sobre el pensamiento. Todos los que aspiran a mejorar el mundo, los sacerdotes y los filósofos, convienen en la opinión de que la vida es tema de la meditación más rigorosa. La vida del mundo, empero, sigue su propio curso, sin preocuparse de lo que los hombres piensan acerca de ella. Y aun en el caso de que una comunidad humana llegue a vivir «conforme a la doctrina», ¿qué consigue con esto? Consigue a lo sumo que, en la historia universal futura, se hable de ello en una nota, después de haber tratado en el texto los temas verdaderamente importantes de esa comunidad.

Porque sólo el hombre activo, el hombre del sino vive en última instancia la vida del mundo real, mundo de las decisiones políticas, militares y económicas, mundo en el cual ni los conceptos ni los sistemas tienen cabida. En este mundo, un buen porrazo vale más que un buen razonamiento; y hay un fondo de razón en el desprecio con que el soldado y el político de todos los tiempos han considerado a los meditativos que emborronan papel y se extenúan sobre los libros, creyendo que la historia del mundo está al servicio del espíritu, de la ciencia o aun del arte. Digámoslo sin ambages: la intelección separada de la percepción es sólo un aspecto—y no el más importante—de la vida. En la historia del pensamiento occidental puede faltar el nombre de Napoleón; pero en la verdadera historia, en la historia real, la figura de Arquímedes, con todos sus descu-

brimientos científicos, ha sido menos activa e importante que la de aquel soldado que le dió muerte en la toma de Siracusa.

Los hombres de tipo teorético cometen un grave error al creerse colocados en la cúspide y no a la retaguardia de los grandes acontecimientos. Esto significa desconocer por completo el papel que representaron en Atenas los sofistas o en Francia Voltaire y Rousseau. Muchas veces el hombre de Estado «no sabe» lo que hace; lo cual no impide que haga con seguridad lo necesario para conseguir el éxito. El doctrinario político sabe siempre lo que tiene que hacerse; sin embargo, su actividad—cuando no se limita a escribir—es la menos eficaz y valiosa de todas en la historia. En las épocas de inseguridad, como la de la ilustración ateniense o la revolución francesa y alemana, se da con harta frecuencia el caso de que el ideólogo, escritor u orador, pretenda actuar no ya en los sistemas, sino en la historia real de los pueblos. Pero es porque desconoce su verdadera posición. El ideólogo, con sus principios y sus programas, pertenece a la historia de la literatura; no a otra. La historia real pronuncia su juicio; y este juicio no refuta al ideólogo, sino que lo deja abandonado a sí mismo, con todos sus pensamientos. Ya pueden Platón y Rousseau—para no citar sino a los grandes espíritus—desenvolver sus teorías abstractas del Estado; éstas no significan nada para Alejandro, Escipión, César, Napoleón, con sus planes, batallas y disposiciones. Hablen los teóricos sobre el sino. A los hombres de acción les basta con ser ellos mismos un sino.

Entre los seres microcósmicos fórmanse una y otra vez *unidades de masas, provistas de un alma,* seres de orden superior que lentamente crecen o súbitamente aparecen, con todos los sentimientos y las pasiones del individuo, misteriosos en su interioridad, inaccesibles al intelecto, si bien el clarividente conocedor puede penetrar y prever sus alientos. También en estas formaciones podemos distinguir por una parte unidades animales basadas en un común sentir, arraigadas en la más profunda dependencia de la existencia y del sino, como aquel vuelo de pájaros por el aire y aquel ejército atacante; y por

otra parte comunidades puramente humanas, establecidas conforme al intelecto, basadas en opiniones iguales, en iguales fines e igual ciencia. La unidad del ritmo cósmico se posee sin querer; a la unidad de los motivos nos incorporamos cuando queremos. Una comunidad espiritual puede ser por nosotros aceptada o abandonada; porque sólo nuestra vigilia toma parte en ella. Pero una unidad cósmica es algo en que nos *encontramos* y a que pertenecemos con *todo* nuestro ser. Estas multitudes se encienden en entusiasmo tan rápidamente como sucumben al pánico general. Enloquecidas y arrebatadas en Eleusis y en Lourdes, son presa a veces de un varonil aliento, como los espartanos en las Termópilas y los últimos godos en el Vesubio. Fórmanse al conjuro de la música de los corales, de las marchas y las danzas; responden, como todos los hombres y animales de raza, a los efectos de los colores relucientes, de los adornos, trajes y uniformes.

Esas multitudes animadas nacen y mueren. Las comunidades espirituales, meras sumas en sentido matemático, se reúnen, se agrandan o se achican, hasta que, a veces, lo que es simple coincidencia llega a arraigar en la sangre misma, merced a la fuerza de su impresión y de súbito la suma se convierte en un verdadero ser. En las épocas de cambios políticos hay palabras que se transforman en sinos y opiniones públicas que se tornan pasiones. Una multitud formada al azar re reúne en medio de la calle; tiene *una* conciencia, *un* sentimiento, *un* lenguaje, hasta que su alma efímera se extingue y cada cual sigue su camino. En París, a partir de 1789, ocurría esto a diario tan pronto como se oía la voz de: «al farol».

Estas almas tienen su psicología particular; y hay que entenderla bien para manejarse en la vida pública. Todas las clases y estados verdaderos tienen un alma: las órdenes de caballería en las Cruzadas, el Senado romano, el club de los jacobinos, la sociedad distinguida bajo Luis XIV, la nobleza prusiana, la clase campesina, el proletariado, la plebe urbana, la población de un valle aislado, los pueblos y tribus de la época de las migraciones, los sectarios de Mahoma, toda religión o secta

recién fundada, los franceses de la Revolución, los alemanes de la guerra de liberación. Y los seres más poderosos que conocemos de este tipo son las grandes culturas, que nacen de una profunda conmoción espiritual y que reúnen en una unidad de existencia milenaria las demás multitudes de inferior cuantía, naciones, clases, ciudades, generaciones.

Todos los grandes acontecimientos de la historia se producen en esos seres de índole cósmica: pueblos, partidos, ejércitos, clases. En cambio, la historia del espíritu transcurre en comunidades y círculos independientes, escuelas, capas de educación, direcciones, y en suma: *ismos*. Pero aquí vuelven a plantearse una vez más las cuestiones que se refieren al sino. Esas masas, en el momento decisivo de su máxima actuación, ¿encuentran un jefe y director o van empujadas adelante por un impulso ciego? ¿Son los que dirigen el azar hombres de alto rango o personalidades insignificantes, encumbradas por la marea de los sucesos, como Pompeyo o Robespierre? El hombre de Estado se caracteriza por la facultad de percibir con perfecta certidumbre la fuerza y duración, la dirección y fines de todas esas almas colectivas, que se forman y extinguen en el torrente del tiempo. Sin embargo, es también cuestión del sino el decidir si el político *puede* dominarlas o si se deja arrastrar por ellas.

B

EL GRUPO DE LAS GRANDES CULTURAS

6.

Pero el hombre, ya tenga la vocación de la vida o la vocación del pensamiento, está siempre despierto, *en vigilia*, cuando obra o contempla. Y como despierto, vigilante, encuéntrase siempre «en la imagen», es decir, acomodado a un sentido que el mundo luminoso circundante tiene para él, justamente en ese momento. Ya hemos dicho antes que las innumerables actitudes, que alternan en la vigilia del hombre, se dividen manifiestamente en dos grupos: mundos del sino y del ritmo, mundos de las causas y oposiciones. ¿Quién no recuerda la transición casi dolorosa que verificamos cuando hallándonos observando un experimento físico nos vemos de pronto obligados a meditar sobre un acontecimiento de la vida corriente? En los anteriores capítulos designé esas dos imágenes con los nombres de «el mundo como historia» y «el mundo como naturaleza». En aquella primera, la vida se sirve del intelecto crítico; tiene la visión a su mandato; el ritmo sensible se transforma en la intuición íntima de una línea ondulada y las conmociones vividas hacen época en el cuadro histórico. En ésta, en cambio, domina el pensamiento mismo; la crítica causal convierte la vida en proceso rígido, el contenido vivo de un hecho en verdad abstracta y la oposición en fórmula.

¿Cómo es esto posible? Ambas imágenes son cuadros ópti-

cos; pero al contemplar el primero, nos entregamos a los hechos irrevocables, y al estudiar el segundo queremos ordenar las verdades en un sistema invariable. En la imagen histórica —para la cual el saber, la ciencia, es un *mero puntal*—lo cósmico hace uso de lo microcósmico. En eso que llamamos memoria y recuerdo yacen las cosas como en una luz interior, mecidas por el ritmo de nuestra existencia. El elemento cronológico, en su más amplio sentido, fechas, nombres, números, revela que la historia, desde el momento en que es *pensada*, no puede sustraerse a las condiciones fundamentales de toda vigilia. En el cuadro de la naturaleza, el elemento subjetivo—siempre presente—constituye lo extraño y falaz. En el mundo como historia, el elemento objetivo, el número—inevitable también—es el que nos engaña.

Las actitudes naturalistas deben y pueden, hasta cierto punto, ser impersonales. El que las adopta se olvida de sí mismo. Pero la imagen histórica se desarrolla en cada hombre, clase, nación o familia, *con referencia al sujeto que la percibe.* La naturaleza presenta el carácter de la extensión, que envuelve a *todos*. Pero la historia es lo que brota del obscuro pasado y viene al encuentro del espectador, con la tendencia a proseguir tras él, en dirección hacia el futuro. El espectador, como situado en el presente, es siempre el centro del cuadro histórico y resulta de todo punto imposible concebir la ordenación sensata de los hechos, sin el elemento de la dirección, que pertenece a la vida, no al pensamiento. Cada tiempo, cada país, cada muchedumbre viviente tienen su propio horizonte histórico y el verdadero espíritu histórico se revela y demuestra en el hecho de dibujar el historiador realmente el cuadro histórico que su tiempo exige.

Por eso la naturaleza y la historia se diferencian una de otra como la crítica verdadera y la crítica aparente—entendiendo la palabra crítica en el sentido de oposición a la experiencia vital. La física *es* crítica y nada más. Pero, en la historia, la crítica no puede hacer otra cosa que proporcionar el caudal de conocimientos que sirve de base para que la visión

histórica desenvuelva su horizonte propio. *La historia es esa visión,* sea cual fuere el punto a que se dirige. Quien posea esa visión podrá comprender «históricamente» todos los hechos y todas las situaciones. La naturaleza, en cambio, es un sistema; y los sistemas se aprenden.

La actitud *histórica* comienza para todos con las primeras impresiones de la niñez. Los ojos infantiles ven bien; y los hechos del ambiente inmediato, la vida de la familia, de la casa, de la calle, son sentidos, adivinados por el niño hasta en los últimos fundamentos, mucho antes de que en su campo visual penetre la ciudad con sus habitantes y cuando aún las palabras pueblo, tierra, Estado no poseen contenido tangible. Asimismo el hombre primitivo es un profundo conocedor de todo cuanto aparece vivo ante sus ojos, históricamente, en el círculo estrecho en que se mueve. Sobre todo la vida, el espectáculo del nacer y del morir, de la enfermedad y la vejez; y luego la historia de las pasiones guerreras y amorosas que él mismo ha sentido o que ha observado en otros, los destinos de sus allegados, de la tribu, de la aldea, sus actos y sus propósitos recónditos, las narraciones de largas enemistades, luchas, victorias y venganzas. Dilátanse los horizontes de la vida; y entonces no una vida, sino *la* vida nace y muere; ante los ojos aparecen no aldeas y familias, sino lejanas tribus y pueblos, no años, sino siglos. La historia con la cual realmente se convive, la historia cuyo ritmo se siente de verdad, no llega nunca más allá de las generaciones del abuelo; ni para los antiguos germanos o los actuales negros, ni para Pericles o Wallenstein. Ahí termina un horizonte de la vida y comienza una nueva capa, cuya imagen se sustenta por la tradición histórica, la cual incorpora la sensación inmediata a un cuadro histórico claramente percibido y fijado por un largo ejercicio, cuadro que los hombres de culturas diferentes desarrollan de muy diferentes modos. Para nosotros comienza con ese cuadro la historia propiamente dicha, en la cual vivimos *sub specie æternitatis;* para los griegos y los romanos cesa precisamente aquí. Tucídides piensa que los sucesos de las guerras médicas no tie-

nen ya en su tiempo la menor importancia viva (1) y César cree lo mismo de las guerras púnicas.

Pero allende ese cuadro fórmanse otras nuevas imágenes históricas particulares, que se refieren a los sinos del mundo vegetal y animal, del paisaje y de los astros, imágenes que se confunden con las últimas representaciones de la naturaleza en cuadros míticos del comienzo y del fin del mundo.

La *imagen naturalista* que forman el niño y el hombre primitivo se desenvuelve partiendo de la pequeña técnica diaria. Esta obliga continuamente al hombre y al niño a apartar la vista de la angustiosa contemplación de la naturaleza, dilatada en torno, para dirigirla con sentido crítico hacia las realidades de la inmediata proximidad. Como los animales jóvenes, el niño descubre en el juego sus primeras verdades. Examinar el juguete, romper el muñeco, dar vuelta al espejo para ver lo que hay detrás, sentir el triunfo de haber determinado la exactitud de algo, que en adelante ha de permanecer fijo—he aquí el fondo último, nunca superado, de toda investigación naturalista. El hombre primitivo adquiere esta experiencia crítica por medio de sus armas y herramientas, por los materiales de su vestido, de su alimento, de su habitación, esto es, por las cosas, *en cuanto que son cosas muertas*. Y lo mismo le sucede con los animales; ahora ya, de súbito, deja de comprenderlos como seres vivos, cuyo movimiento él calcula y observa al perseguirlos o al huir de ellos; ahora ya le aparecen como un compuesto de carne y de huesos, que él considera con un sentido puramente mecánico, en relación a un fin determinado y prescindiendo de las propiedades vitales. No de otro modo un acontecimiento se le presenta todavía como el acto de un demonio y al punto también como eslabón en una cadena de causas y efectos. Es la misma transposición que el hombre culto y ya maduro verifica todos los días y a toda hora. En derredor de ese horizonte natural acumúlase, empero, otra capa compuesta

(1) Hacia ¡400! escribe Tucídides en la página primera de su historia, que ha comprobado que nada importante ha sucedido antes de su época.

de las impresiones que proceden de la lluvia, del rayo y la tormenta, del día y la noche, del verano y el invierno, del cambio de las lunas y el curso de los astros. Los temblores religiosos, llenos de angustias y de respetos, obligan al hombre a ejercer aquí una crítica de muy distinto rango. Así como en aquella imagen histórica pretendía sondear los últimos hechos de la vida, así ahora quiere determinar las últimas verdades de la naturaleza. Todo cuanto trasciende los límites de la intelección llámalo divinidad; y lo demás intenta conocerlo interpretándolo en sentido causal, como efecto, creación, revelación de la divinidad.

Así, pues, toda colección de determinaciones naturales obedece a una doble tendencia que desde los más antiguos tiempos ha permanecido inalterada. Por una parte aspira a constituir un sistema de conocimientos técnicos, lo más completo posible, puesto al servicio de fines prácticos, económicos y bélicos; un sistema que muchas especies animales han llegado a formar con notable perfección y que, partiendo de estos comienzos, llega al conocimiento del fuego y de los metales, en el hombre primitivo, para progresar en línea recta hasta la técnica de las máquinas en la cultura faústica de nuestros días. Por otra parte, cuando el puro pensar humano se separa de la visión, por medio del lenguaje verbal, brota otra tendencia que aspira igualmente a un conocimiento *teorético* integral, que en su forma originaria llamamos *religioso* y en su forma derivada, propia de las culturas posteriores, *físico*. El fuego es para el guerrero un arma, para el artesano una parte de su herramienta, para el sacerdote un signo de la divinidad, para el sabio un problema. Pero todo esto pertenece a la actitud naturalista de la vigilia. En el mundo como historia no se presenta nunca el fuego en general, sino el incendio de Cartago y Moscú y las llamas de las hogueras que consumieron los cuerpos de Huss y de Giordano Bruno.

7.

Repito: todo ser vive la vida y el sino de los demás seres *con referencia a sí mismo*. He aquí una bandada de pájaros que se posa en un campo; el propietario del campo la sigue con muy distintos ojos que el naturalista desde el camino o que el buitre en el aire. El labrador contempla en su hijo al descendiente heredero; el vecino ve en él al labrador, el oficial al soldado, y el extranjero al indígena. Napoleón emperador ha vivido los hombres y las cosas de muy distinto modo que Napoleón teniente de artillería. Cámbiese la posición de un hombre; conviértase un revolucionario en ministro, un soldado en general y al punto la historia con sus sujetos se tornará para él algo totalmente distinto. Talleyrand conocía a los hombres de su tiempo porque era uno de ellos. Pero supongámosle de pronto sumergido en la sociedad romana; no hubiera comprendido o hubiera comprendido mal a Crasso, a César, a Catilina, a Cicerón, en todas las medidas y propósitos que estos hombres calcularon. No hay historia en sí. La historia de una familia es distinta para cada uno de sus miembros; la historia de un país aparece diferente a cada partido; la historia universal presenta una faz que varía para cada país. El alemán ve la guerra mundial de distinta manera que el inglés; el trabajador contempla en la historia de la economía algo distinto de lo que percibe el empresario; el historiador occidental tiene ante los ojos una historia universal bien diferente de la de los grandes historiógrafos árabes y chinos. Sólo a muy largas distancias y sin participación íntima podría exponerse objetivamente la historia de una época; pero los mejores historiadores de nuestros días demuestran que no pueden juzgar ni narrar siquiera la guerra del Peloponeso y la batalla de Actium sin referirla a los intereses actuales.

El más profundo conocimiento de los hombres no sólo no excluye, sino que exige que quien lo tiene lo tiña con los colores de su propia personalidad. Justamente la falta de conocimiento

de los hombres, la falta de experiencia de la vida se revela en esas amplias generalizaciones que eliminan todo lo significativo, esto es, lo singular de la historia o por lo menos que la pasan por alto. Y en este sentido es típicamente pésima esa concepción materialista de la historia que podríamos caracterizar casi perfectamente como la total carencia de dotes fisiognómicas. Pero, sin embargo, o más bien justamente por eso hay para cada hombre—*puesto* que pertenece a una clase, a una época, a una nación, a una cultura—e igualmente para cada época, clase y cultura en conjunto una imagen típica de la historia tal como *debiera* existir con respecto a ellos. El *conjunto* de cada cultura posee, como suprema posibilidad, una imagen primaria simbólica de su mundo como historia; y todas las actitudes particulares de los individuos y de las multitudes, actuando como seres vivos, son copias o reproducciones de esa imagen simbólica primaria. Cuando un individuo califica de importante o de mezquina, de original o de trivial, de fallida o de anticuada la visión histórica de otro, es siempre—aun sin darse cuenta—por comparación con la imagen histórica *que el momento exige* como función constante del tiempo y del hombre.

Se comprende bien que cada hombre de la cultura faústica ha de tener su propia imagen de la historia; y no una sola, sino innumerables imágenes que, desde su juventud, vacilan y cambian sin cesar según los acontecimientos del día y de los años. ¡Cuán distinta es también la imagen típica de la historia humana en las diferentes épocas y situaciones! ¡Cuán distinto el mundo de Otón el Grande del de Gregorio VII, el de un dux veneciano del de un pobre peregrino! ¡Cuán diferentes los mundos vividos por Lorenzo de Médicis, Wallenstein, Cromwell, Marat, Bismarck, un hombre del gótico, un sabio de la época barroca, un oficial de la guerra de los Treinta años, de los Siete años, de la liberación! ¡Y en nuestros días, cuán distintos los mundos del labrador frisio, que vive realmente solo con su paisaje y sus vecinos, del comerciante hamburgués y del profesor de física! Y sin embargo, independientemente de la edad, de la posición y época de cada individuo, hay en todos esos mundos un rasgo

fundamental común, que pertenece al conjunto de todas esas imágenes, a la imagen primaria, y la distingue de las otras imágenes que puedan haber formado otras culturas.

La imagen histórica que tuvieron los antiguos y los indios se distingue totalmente por la angostura de sus horizontes de la que tuvieron los chinos y los árabes y aún más los occidentales. Lo que los griegos podían y debían saber de la historia antigua de Egipto no lo incorporaron nunca a su imagen histórica, que, para la mayoría, terminaba en los acontecimientos conocidos y referidos aún por los últimos supervivientes. Todavía para los espíritus selectos la guerra de Troya constituía un límite, allende el cual no *debía* ya haber vida histórica ninguna.

La cultura árabe—en la idea que de la historia elaboraron no sólo los judíos, sino también los persas desde Ciro aproximadamente—fué la primera que se atrevió a realizar la obra extraordinaria de reunir la leyenda de la creación del mundo con el tiempo presente, por medio de una cronología auténtica. Los persas llegaron incluso a fijar cronológicamente la época del Juicio final y la aparición del Mesías. Esa delimitación precisa y harto estrecha de la historia humana—la persa comprende en conjunto doce milenios y la judía, hasta ahora, unos seis—es una expresión necesaria del sentimiento cósmico que alienta en la humanidad mágica; por ella la leyenda judeopersa de la creación, en su sentido profundo, se distingue de las representaciones de la cultura babilónica, a lo cual tomó muchos rasgos exteriores. En cambio, entre los chinos y los egipcios, animados de muy distintos sentimientos, la idea de la historia se alarga en una amplia perspectiva sin fin, encadenándose las dinastías por series cronológicas exactas, que van a perderse, milenio tras milenio, en las obscuras lontananzas del pasado.

La imagen faústica de la historia universal, preparada por el establecimiento de la era cristiana (1), empieza con una enor-

(1) Que se formó en 522 en Roma, en la época del dominio ostrogodo. En tiempos de Carlomagno se propagó rápidamente por todo el Occidente germánico.

me amplificación y profundización de la imagen mágica, recibida por la Iglesia occidental. Joaquín de Floris, hacia 1200, la tomó por base de una honda y significativa interpretación de todos los sinos cósmicos, como secuencia de las tres edades del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Añádase a esto la creciente ampliación del horizonte geográfico que ya en la época gótica, por obra de los Wikingos y de los Cruzados, se extendía desde Islandia hasta las más remotas partes del Asia (1). Al hombre del barroco, desde 1500, le aparece por vez primera—a diferencia de todas las demás culturas—la faz del orbe entero como escenario de la historia humana. Por primera vez la brújula y el telescopio, entre las manos de los hombres cultos de esta época posterior, convierten la hipótesis teórica de la redondez terrestre en el sentimiento real de vivir sobre una esfera, en medio del espacio cósmico. El horizonte de los países retrocede al infinito y lo mismo le sucede al horizonte del tiempo, por la doble infinitud de la cronología, antes y después de Jesucristo. Y la impresión de esta imagen planetaria que, en última instancia, comprende todas las culturas superiores, anula hoy la división gótica de Antigüedad, Edad media y Edad moderna, la vieja división que desde hace tiempo nos viene apareciendo ya como harto mezquina y vacía.

En todas las demás culturas, la historia del mundo coincide con la historia del hombre; el principio del universo es el principio del hombre, y el fin de la humanidad es igualmente el fin del mundo. Pero, durante la época del barroco, la tendencia faústica hacia el infinito separó por vez primera esos dos conceptos, y aunque la historia del hombre recibió entonces una amplitud desconocida, hubo de convertirse, sin embargo, en un *simple episodio de la historia del mundo.* La tierra, de la cual las demás culturas sólo percibieron un trozo superficial, que consideraron como «el universo», la tierra quedó reducida a una pequeña estrella entre millones de sistemas solares.

(1) En la conciencia de los hombres del Renacimiento, si piensan como verdaderos renacentistas, se produce un característico empobrecimiento de la imagen histórica realmente vivida.

Esta dilatación de la imagen histórica trae consigo la necesidad—mayor en la cultura actual que en cualquier otra cultura—de distinguir cuidadosamente entre la actitud habitual del hombre común y la actitud ejemplar y máxima que sólo los espíritus superiores pueden adoptar; y aun éstos solamente por breves instantes. La diferencia entre el horizonte histórico de Temístocles y el de un aldeano ático es quizá de poca monta; pero ya es enorme la diferencia entre la imagen histórica que percibía el emperador Enrique VI y la de un hombre cualquiera de su mismo tiempo. El crecimiento de la cultura faústica ha amplificado y profundizado tanto las posibles actitudes superiores, que éstas ya no son accesibles sino a círculos selectos, cada día más reducidos. Fórmase, pues, por decirlo así, una pirámide de posibilidades en la cual cada individuo, según sus circunstancias, ocupa un plano más o menos elevado, definido por la actitud máxima que le es dado alcanzar. Así resulta que entre los occidentales la mutua comprensión en los temas vitales históricos tiene un límite, que ninguna otra cultura ha conocido, al menos con tan fatal precisión como nosotros. ¿Puede hoy un obrero comprender realmente a un aldeano? ¿Entiende el diplomático al trabajador manual? El horizonte histórico-geográfico, en el cual ambos formulan sus más importantes problemas, es tan diferente que todo intento de comunicación entre ellos falla y extravaga. Un verdadero conocedor de hombres comprende todavía la posición de otro hombre y a ella acomoda sus manifestaciones—como hacemos todos al hablar con los niños—. Pero el arte de sumergirse en la imagen histórica de una personalidad pretérita, como Enrique el León o el Dante, para comprender la evidencia de sus ideas, de sus sentimientos, de sus resoluciones es dificilísimo, dada la enorme distancia que nos separa de aquellos estados de conciencia vigilante. Tan difícil y raro es ese arte que en 1700 todavía nadie lo sospechaba y sólo desde 1800 aparece como una exigencia, rara vez cumplida, de la historiografía.

La separación típicamente faústica entre la historia humana propiamente dicha y la historia cósmica, mucho más am-

plia, tiene por consecuencia el hecho de que, desde la caída del barroco, nuestra imagen del universo se haya descompuesto en varios horizontes sucesivos, a modo de distintas capas o telones, cuyo estudio ha exigido la formación de varias ciencias particulares más o menos imbuídas de carácter histórico. La astronomía, la geología, la biología, la antropología persiguen los destinos del universo estelar, del globo terráqueo, de los seres vivos, del hombre; y con éste comienza la que todavía hoy llamamos «historia universal» de las grandes culturas, que se ramifica a su vez en la historia de ciertos elementos culturales, en la historia de las familias, y, por último, en las biografías personales tan desarrolladas justamente en nuestro mundo occidental.

Cada una de estas capas exige una actitud determinada; mas en el momento mismo en que tomamos esta actitud, las otras capas cesan al punto de representar un producirse vivo y quedan reducidas a simples hechos. Al estudiar la batalla de la selva de Teutoburgo presuponemos todo el proceso de formación de esta selva dentro del mundo vegetal de la Alemania del Norte. Al inquirir la historia de las selvas germánicas, presuponemos el proceso de la formación geológica, considerándolo como un hecho que no necesitamos estudiar en sus destinos particulares. Al indagar el origen de la formación cretácea, es para nosotros un hecho y no un problema la presencia de la Tierra misma como planeta en el sistema solar. Considerando esto mismo de otra manera podemos decir: la existencia de una Tierra en el mundo estelar; la existencia del fenómeno «vida» sobre la Tierra; la existencia de la forma «hombre» entre los seres vivos; la existencia de la forma orgánica «culturas» en la historia humana; cada una de esas existencias es siempre un accidente casual en la imagen de la capa inmediatamente superior. Gœthe, en la época que va desde su estancia en Estrasburgo hasta su primer período de Weimar, sintió una atracción poderosa hacia la historia universal—como lo demuestran los bosquejos de César, Mahoma, Sócrates, el Judío errante, Egmont—. Pero después de su dolorosa renuncia a la gran actuación política—renuncia de que nos habla el Tasso, aun

en su forma definitiva, cuidadosamente resignada—hubo de desviar su interés también de la historia universal para reducirlo en adelante y casi con violencia, por una parte, al cuadro de la historia vegetal, animal y geológica, su «naturaleza viviente» y, por otra parte, a la biografía.

Todas esas imágenes, si se desarrollan en el mismo hombre, tienen idéntica estructura. La historia de las plantas y los animales, la historia de la Tierra y de las estrellas es «fable convenue» y refleja en la realidad externa las tendencias de la vida propia. Contemplar los animales o las capas geológicas sin que en esa contemplación influyan el punto de vista subjetivo del contemplador, su tiempo, su pueblo y hasta su posición social, es tan imposible como considerar la Revolución y la guerra mundial independientemente de dichas condiciones personales. Las famosas teorías de Kant y Laplace, de Cuvier, de Lyell, de Lamark, de Darwin tienen un colorido político-económico; y la poderosa impresión que hubieron de producir, en los círculos más distantes de la ciencia, demuestra que la concepción de todas esas capas históricas arraiga en un origen común. Hoy, empero, está en trance de brotar el último retoño que aún puede producir el pensamiento faústico de la historia: el enlace orgánico de todas esas capas diferentes y su incorporación a una única y formidable historia del universo, con uniforme sentido fisiognómico, una historia en la cual la mirada, partiendo de la vida del individuo humano, llegará sin interrupción a los primeros y últimos destinos del universo. El siglo XIX ha *planteado* el problema—en forma mecánica, esto es, ahistórica—. Al siglo XX le está reservada la solución.

8.

La imagen que tenemos de la historia de la Tierra y de los seres vivos hállase todavía dominada por nociones que el pensamiento inglés civilizado ha desenvuelto, desde la época de las luces (siglo XVIII), extrayéndolas de las costumbres de la

vida inglesa. La teoría geológica de Lyell sobre la formación de las capas geológicas—teoría «flegmática»—, la teoría biológica de Darwin sobre el origen de las especies no son sino reproducciones de la evolución inglesa. En vez de catástrofes y metamorfosis incalculables, como las que admitían el gran Leopoldo von Buch y Cuvier, establecen una evolución metódica con larguísimos espacios de tiempo y no reconocen como causas nada mas que las causas finales *científicamente accesibles* y de tipo *mecanicista*.

Esta índole «inglesa» de las causas no es solamente mezquina, sino también harto estrecha. En primer término, limita las conexiones posibles a procesos que se verifican *íntegramente* en la superficie de la Tierra; con lo cual quedan excluídas todas las grandes relaciones cósmicas entre los fenómenos vitales de la Tierra y los sucesos del sistema solar o del mundo estelar y asentada la imposible afirmación de que la superficie externa de la Tierra es un territorio donde los sucesos naturales transcurren en completo aislamiento. En segundo término se supone que no existen otras conexiones que las accesibles a los medios de la actual vigilia humana—la percepción y el pensamiento—con los refinamientos conseguidos en ella por los aparatos y las teorías.

El pensamiento del siglo XX en la historia natural se distinguirá del del siglo XIX por su aversión a ese sistema de causas superficiales, que tiene sus raíces en el racionalismo de la época barroquista. En su lugar pondrá un sentido puramente fisiognómico. Somos escépticos ante todos los modos del pensamiento que pretenden suministrar explicaciones causales. Dejamos que las cosas hablen y nos contentamos con sentir su sino y escrutar sus formas; la inteligencia humana no alcanza a más. El máximo resultado a que podemos llegar es el descubrimiento de las formas sin causa, sin fin, puramente existentes, que constituyen la base del cuadro cambiante de la naturaleza. El siglo XIX ha entendido por «evolución» un progreso en el sentido de un creciente finalismo de la vida. Leibnitz, en su muy significativo trabajo sobre la Tierra primitiva (1691)—que, basado

en estudios sobre las minas de plata del Harz, bosqueja una prehistoria de la Tierra en el sentido de Gœthe—y Gœthe mismo entendían por evolución la perfección, en el sentido de un creciente acopio de formas. El concepto gœthiano de la perfección formal y el concepto darwiniano de la evolución son tan opuestos como los de sino y causalidad; y también como los del pensamiento alemán y el pensamiento inglés y, en último término, como los de la *historia* inglesa y la historia alemana.

No hay refutación más concluyente de Darwin que los resultados de la *paleontología.* Los hallazgos fosilizados no son, según la más sencilla probabilidad, sino ejemplos típicos. Cada ejemplar debería, pues, representar distinta fase de la evolución. No debería haber mas que «tránsitos»; la ausencia de límites significa ausencia de especies. Pero en vez de eso, lo que encontramos son formas perfectamente fijas que permanecen inmutables durante largos períodos, formas que no se han ido haciendo, en el sentido finalista, sino que *de pronto* aparecen y *al punto tienen ya su figura definitiva,* formas que no van convirtiéndose en otras mejor acomodadas a ciertos fines, sino que empiezan a escasear y acaban por desaparecer, mientras surgen otras inéditas. Las que se desenvuelven con creciente riqueza de formas, son las grandes clases y géneros de los seres vivos, que existen *desde un principio y sin transiciones* en la misma agrupación actual. Vemos entre los peces a los selacios con sus sencillas formas aparecer en numerosos géneros en el primer período de la historia, para ir luego lentamente retrocediendo, mientras que los teleosteos imponen poco a poco una forma más perfecta del tipo pez. Otro tanto sucede, entre las formas vegetales, a los helechos y asperillas, que hoy casi desaparecen con sus últimas especies en el reino plenamente desenvuelto de las plantas. Pero no hay motivo ni ocasión ninguna real para admitir causas finales y en general causas visibles de ello (1). Es un sino el que trae al mundo la

(1) El primero que demostró que las formas fundamentales del mundo vegetal y del mundo animal no evolucionan sino que existen de

vida, la creciente oposición entre la planta y el animal, cada tipo particular, cada género y cada especie. Y con la existencia de estas formas se da al mismo tiempo determinada *energía*, que las mantiene en el curso de su perfeccionamiento o que, tornándose turbia y obscura, las diluye y extingue en mil variedades. Y con dicha energía se da, por último, también cierta *duración vital* que, salvo algún accidente que pueda abreviarla, determina el tiempo de vida y la muerte natural de cada forma.

Por lo que al hombre se refiere, los hallazgos diluviales demuestran con claridad creciente que todas las formas entonces existentes corresponden a las de hoy. No se advierte el más mínimo rastro de evolución hacia razas construídas en sentido más finalista. La falta de descubrimientos de la época terciaria indica también que la forma vital del hombre es debida, como todas las demás formas, a una conversión subitánea. ¿De dónde? ¿Cómo? ¿Por qué? Este es y seguirá siendo un impenetrable arcano. En realidad, si hubiese una evolución en el sentido inglés no podrían existir ni capas geológicas distintas, ni clases animales, sino una sola masa geológica y un caos de formas vivientes individuales, resultado de la lucha por la vida. Pero todo cuanto vemos nos fuerza a creer que en la esencia de la planta y del animal se verifican una y otra vez profundas y subitáneas mutaciones de índole cósmica, que no se limitan nunca a la superficie de la tierra y que se sustraen, en sus causas o en su totalidad, a la percepción e intelección del hombre (1). Igualmente vemos en la historia de las grandes culturas producirse esas rápidas y profundas transformaciones, sin que

---

pronto, fué H. de Vries, desde 1886, en su teoría de las mutaciones. En el lenguaje de Goethe diríamos: vemos las formas hechas desenvolverse en los *ejemplares particulares*, pero no hacerse para todo el género.

(1) Esto conduce a considerar innecesaria la hipótesis de inmensos períodos de tiempo para los acontecimientos de la prehistoria humana. Cabe imaginar entre los hombres más antiguos conocidos y los comienzos de la cultura egipcia un espacio de tiempo que no sea tan sumamente grande como para reducir a la insignificancia los cinco mil años de cultura histórica.

podamos en manera alguna hablar de causas, influencias y fines visibles. El estilo gótico y el estilo de las pirámides se produjeron con la misma subitaneidad que el del imperialismo chino bajo Chi-vang-ti o el del romano bajo Augusto y que el helenismo, el budismo, el islamismo. Y otro tanto sucede con los acontecimientos de las vidas individuales significativas. El que ignora estos cambios bruscos no sabe lo que son hombres y sobre todo no sabe lo que son niños. Toda existencia, ya sea activa, ya sea contemplativa, camina por *épocas* hacia su perfeccionamiento. En la historia del sistema solar y del mundo estelar debemos admitir la existencia de épocas semejantes. El origen de la Tierra, el origen de la vida. el origen de la libre movilidad animal son *épocas* de esas y, por tanto. misterios que debemos aceptar como tales misterios.

9.

Todo lo que sabemos del hombre se agrupa claramente en dos grandes edades. Los límites entre los cuales vemos encerrada la primera edad son, de una parte, ese gran recodo del sino planetario, que llamamos hoy principios de la época glacial—y que, en la imagen de la historia terrestre, nos aparece tan sólo como el *hecho* de haberse verificado una mutación cósmica—, y de otra parte, el comienzo de las grandes culturas a orillas del Nilo y del Eufrates, que señala un cambio súbito de sentido en la existencia humana. Por doquiera encontramos las fronteras del terciario y del diluvial. Y de aquí en adelante hallamos al hombre como tipo ya formado, familiarizado con costumbres, mitos, artes, adornos y provisto de una estructura corporal que, desde entonces, no ha variado sensiblemente.

La primera edad es la de la cultura primitiva. Existe una región tan sólo en donde esta cultura primitiva se ha conservado viva y bastante intacta, durante toda la segunda edad y subsiste aún hoy, bien que en una forma ya muy posterior. Dicha región es el noroeste de Africa. El gran mérito de L. Frobenius consis-

te en haber dado a conocer este hecho (1). La hipótesis fué que aquí pervivía *un mundo entero* de vida primitiva y no sólo cierto número de tribus primitivas, sin haber recibido impresión alguna de las culturas superiores. En cambio, lo que los etnopsicólogos buscan en las cinco partes del mundo son fragmentos de pueblos que no tienen de común sino el hecho puramente negativo de vivir en medio de las grandes culturas sin participar interiormente en ellas. Son, pues, tribus en parte retrasadas, en parte incapaces, en parte también degeneradas; y sus manifestaciones son además reunidas sin discernimiento alguno.

La cultura primitiva era, empero, algo *fuerte* y *conjunto*, algo lleno de vida y eficacia, pero tan diferente de las posibilidades psíquicas que atesoramos nosotros, hombres de una cultura superior, que cabe dudar sea lícito valerse de los pueblos que prolongan la primera edad en la segunda, para inferir de su actual modo de ser y de pensar conclusiones acerca de lo que eran aquellas remotas épocas.

La conciencia humana vigilante se halla desde varios milenios bajo la impresión del contacto continuo entre pueblos y tribus. Considera este contacto como algo evidente y de todos los días. Pero tratándose de la primera edad debemos tener en cuenta que el hombre entonces vivía en muy escaso número de pequeños grupos, perdidos completamente en las interminables extensiones del territorio, dominadas por poderosas masas de grandes rebaños animales. La rareza de los hallazgos humanos lo demuestra con plena seguridad. En los tiempos del *homo aurignacensis* andaban por el suelo de Francia acaso una docena de hordas, compuestas de unos centenares de cabezas. Para estos hombres, la presencia de otros hombres semejantes debía de ser un acontecimiento misterioso, que les produciría una impresión profundísima. Y ¿podemos siquiera imaginar cómo fuese la vida en un mundo casi desprovisto de hombres, nosotros, para quienes hace ya muchísimo tiempo que la natu-

(1) *Und Afrika sprach* [Y África habló], 1912. *Paideuma, Umrisse einer Kultur-und Seelenlehre* [*Paideuma, Bosquejo de una teoría de la cultura y del alma*], 1920. Frobenius distingue *tres* edades.

raleza entera es el fondo sobre que se destaca la gran masa de la humanidad? ¡Cuán grandes mutaciones debieron verificarse en la consciencia cósmica de aquellos primitivos cuando en el paisaje, además de selvas y rebaños, fueron viendo cada día con más frecuencia otros hombres «iguales a ellos»! Por otra parte, esos «otros hombres» fueron sin duda aumentando en número con gran rapidez, casi con subitaneidad, de manera que su presencia se transformó en suceso constante, habitual y vino a substituir la impresión de asombro por sentimientos de alegría u hostilidad, despertando así un mundo nuevo de experiencias y relaciones involuntarias e inevitables. Este hecho es en la historia del alma humana acaso el acontecimiento más profundo y preñado de consecuencias. Las ajenas formas de vida despertaron la conciencia de las propias y, al mismo tiempo, sobre la organización interna de la horda vinieron a superponerse las variadas formas de relación entre las hordas que, desde entonces, dominan por completo la vida y el pensamiento primitivos. Entonces fué cuando, sobre los primeros y más sencillos modos de comunicación, aparecieron los gérmenes iniciales del lenguaje hablado—y al mismo tiempo del pensar abstracto—y entre ellos algunas felices concepciones de cuya estructura no podemos tener la menor idea, pero que debieron constituir el punto de partida más remoto de los posteriores grupos lingüísticos indogermánico y semítico.

Esta cultura primitiva de una humanidad unida toda por las relaciones de tribu a tribu constituye el fondo de donde súbitamente, hacia 3000, nacen la cultura egipcia y la babilónica, no sin que, quizás, durante todo un milenio se hubiese preparado en ambos territorios algo que por la índole y propósito de la evolución, por la unidad interna de todas las formas expresivas, por la dirección de la vida entera orientada hacia determinado fin, se distingue perfectamente de toda cultura primitiva. Es, en mi opinión, muy verosímil que por aquella época se haya verificado un cambio en la superficie terrestre en general o, por lo menos, en la esencia íntima del hombre. Y entonces todo lo que posteriormente se conservara de la cul-

tura primitiva, en medio de las culturas superiores, desapareciendo luego poco a poco, sería algo distinto de la cultura de la primera edad. Lo que yo llamo precultura, estadio inicial, situado al comienzo de toda gran cultura, con un transcurso uniforme, es algo distinto de toda especie de cultura primitiva, algo completamente nuevo.

En toda existencia primitiva actúa lo impersonal, lo cósmico, con tan inmediato poder que todas las manifestaciones del microcosmos en mitos, costumbres, técnicas y ornamentaciones obedecen exclusivamente al impulso momentáneo. No podemos descubrir regla alguna para la duración, el ritmo, el curso de la evolución de esas manifestaciones. Vemos, por ejemplo, cierto idioma de las formas ornamentales—que no debiera nadie llamar estilo—dominar en las poblaciones de amplios distritos, extenderse, alterarse y finalmente extinguirse. A su lado, y acaso propagándose por muy distintos territorios, la índole y empleo de las armas, la organización de las tribus, los usos religiosos siguen su propia evolución con épocas independientes y con un comienzo y término no condicionado por otra forma coetánea. Cuando en una capa prehistórica hemos logrado determinar la presencia de una especie de cerámica bien conocida, esto no nos autoriza para inferir nada sobre las costumbres y la religión del pueblo correspondiente. Y si por casualidad encontramos que cierta forma de matrimonio se practica en el mismo círculo territorial que, por ejemplo, cierta clase de tatuaje, esta coincidencia no obedece nunca a una idea fundamental, como la que liga la invención de la pólvora a la perspectiva pictórica. No se encuentran aquí relaciones necesarias entre el ornamento y la organización por clases y edades o entre el culto de una deidad y la especie de agricultura. Desarróllanse aquí siempre aspectos y rasgos aislados de la cultura primitiva, pero no esta cultura misma. Esto es lo que yo he calificado de caótico: la cultura primitiva no es ni un organismo ni una suma de organismos.

Con el tipo de la gran cultura aparece en lugar de ese elemento impersonal una *tendencia* fuerte y uniforme. En la cul-

tura primitiva no hay más seres animados que los hombres y las tribus y estirpes. *Pero aquí la cultura misma es un ser animado*. Lo primitivo es siempre suma; suma de formas que expresan primitivos ligámenes. La gran cultura, en cambio, es la conciencia vigilante de un único organismo enorme que convierte las costumbres, los mitos, la técnica y el arte, y no sólo éstos, sino también los pueblos y las clases sociales en formas varias de un mismo idioma, con una misma historia. La historia primitiva del lenguaje pertenece a la cultura primitiva y tiene sus propios destinos anárquicos, que no pueden derivarse de los de la ornamentación o de la historia del matrimonio, por ejemplo. En cambio, la historia de la escritura pertenece a la historia de las expresiones en que se manifiestan las culturas superiores. En el umbral de su desarrollo las culturas egipcia, china, babilónica y mejicana formaron cada una su propio tipo de escritura; y si la cultura india y la cultura antigua adoptaron muy tarde las grafías perfectamente desarrolladas de otras culturas vecinas, y si en la cultura árabe cada nueva religión y secta inventaba en seguida una escritura propia, estos son hechos que guardan una relación profunda con la historia y significación íntima de las formas en estas dos culturas.

A esas dos edades se limita nuestro saber acerca del hombre. Ello no es suficiente para sacar conclusiones sobre otras edades posibles o ciertas y menos aún sobre su época y su modo, sin contar con que a nuestros cómputos se sustraen por completo las conexiones cósmicas que dominan el sino de la especie humana.

Mi manera de pensar y de observar se limita a la fisonomía de la realidad. Donde cesa la experiencia del conocedor de hombres respecto del mundo que le rodea; donde cesa la experiencia vital de un hombre, acostumbrado a los hechos, ahí encuentra también sus límites esa visión. La existencia de esas dos edades es *un hecho de la experiencia histórica*, y además de este hecho nuestra experiencia de la cultura primitiva consiste en que podemos contemplar aquí en sus restos algo concluso

y cerrado, algo cuya profunda significación puede ser sentida por nosotros, si partimos de cierta interior afinidad. Pero la segunda edad nos permite una experiencia de muy otra índole. La aparición súbita del tipo de la gran cultura, dentro de la historia humana, es un accidente casual, cuyo sentido no podemos comprobar. No sabemos tampoco si en la existencia del orbe sobrevendrá de pronto un acontecimiento que produzca una forma completamente nueva. Pero el hecho de que ante nosotros se ofrece el espectáculo de ocho grandes culturas, todas de igual tipo constructivo y de evolución y duración homogénea, nos permite hacer un *estudio comparativo* y nos da un conocimiento que se extiende hacia atrás sobre épocas desaparecidas y hacia adelante sobre períodos por venir, siempre en la hipótesis de que un sino de orden superior no venga a substituir este mundo de formas por otro completamente nuevo. Autorízanos a ello nuestra *experiencia* general de la existencia orgánica. En la historia de las aves de rapiña o de las coníferas no podemos prever si aparecerá y cuándo aparecerá una nueva especie; de igual manera, en la historia de las culturas es imposible prever la aparición en el futuro de una cultura nueva. Pero desde el momento en que el seno materno ha recibido los gérmenes de un nuevo ser, desde el momento en que una semilla ha sido enterrada, ya sabemos cuál ha de ser la *forma interna del nuevo ciclo vital*, que podrán perturbar fuerzas exteriores en el curso pacífico de su desenvolvimiento, pero cuya esencia misma no puede ser alterada.

La *experiencia* nos enseña también que la civilización, extendida hoy sobre toda la faz del orbe, no constituye una tercera edad, sino un período necesario de la cultura occidental exclusivamente, período que se diferencia del período correspondiente en las demás culturas sólo por su grandísima extensión. Y aquí termina la experiencia. Cavilar sobre las formas nuevas en que el hombre futuro ha de vivir; o aun sólo pensar en si han de venir o no nuevos hombres; bosquejar en el papel majestuosos planes con la fórmula: «Así ha de ser, así debe ser», todo eso me parece un juego insubstancial, indigno de

que en él se empleen vanamente las energías de una vida, por insignificante que ésta sea.

El grupo de las grandes culturas no constituye una unidad orgánica. Para la mirada del hombre, la aparición de las culturas en tal número, en tales lugares y en tales épocas es un azar sin sentido profundo. En cambio, se ofrece tan clara y notoria la articulación orgánica de cada cultura en particular, que la historiografía china, árabe y occidental y muchas veces también el sentimiento concordante de las personas educadas ha forjado una serie de términos inmejorables (1).

El pensamiento histórico se encuentra, pues, ante un doble problema. Primero: estudiar comparativamente los *ciclos vitales,* estudio que, aunque claramente exigido, nunca, empero, ha sido hecho hasta hoy; y segundo: comprobar el sentido que puedan tener las accidentales e irregulares *relaciones entre las culturas.* Hasta ahora estos problemas han sido tratados en forma cómoda y superficial, canalizando la riqueza enorme de los hechos en el «curso» de una historia universal, con explicaciones causales, mecánicas. Mas este método anula la difícil pero fecundísima psicología de dichas relaciones, como anula igualmente la de la vida interior de las culturas. El segundo problema supone el primero resuelto. Las relaciones son variadísimas, aunque no fuera mas que por las distancias de espacio y de tiempo. En las Cruzadas se colocan frente a frente un período primitivo y una vieja y ya madura civilización. En el mundo cretense-miceniano del mar Egeo, una precultura entra en contacto con un floreciente período posterior. Una civilización puede lanzar desde lejos sus destellos, como la civilización india del Oriente sobre el mundo árabe, o puede pesar con su ancianidad asfixiante sobre una juventud, como la antigüedad sobre el Occidente. Pero las relaciones pueden ser también

(1) En su pequeño artículo sobre «Épocas del espíritu», Goethe ha dado una característica de los cuatro períodos de cada cultura—período previo, período primitivo, período posterior y civilización—con tal profundidad, que aun hoy no cabe añadirle nada. Véanse los cuadros sinópticos del tomo. I.

muy varias por su distinta índole y fuerza: la cultura occidental busca entronques, la egipcia los evita; el Occidente se entrega una y otra vez a los influjos ajenos, en conmociones trágicas; en cambio, la antigüedad aprovecha lo extraño, sin sufrimiento ni congoja. Mas todo esto obedece también a las condiciones típicas que se dan en el alma de cada cultura y nos da a conocer este alma a veces mejor que las manifestaciones directas del peculiar idioma de formas que, con frecuencia, más sirven para encubrir que para comunicar la verdadera esencia.

10.

Paseando la mirada sobre el grupo de las culturas, descúbrense problemas y más problemas. El siglo XIX, influído en sus investigaciones históricas por el modelo de la física y en su pensamiento histórico por las ideas del barroco, nos ha conducido a una alta cumbre, desde la cual a nuestros pies contemplamos el mundo nuevo. ¿Podremos tomar posesión de él?

La enorme dificultad con que tropieza aún hoy el estudio de esos grandes ciclos vitales consiste en la falta absoluta de trabajos serios sobre las comarcas remotas. Muéstrase en esto una vez más la visión dominadora del europeo occidental que sólo quiere posarse sobre lo que, procedente de una antigüedad cualquiera, viene a su encuentro, pasando por una Edad media. Lo demás, todo aquello que camina por vías propias e independientes, no es nunca estudiado en serio. En la historia de China y de la India hay algunos temas: arte, religión y filosofía, cuyo estudio acaba de emprenderse. La historia política o no se refiere o se refiere en estilo de charla amena. A nadie se le ha ocurrido estudiar los grandes problemas de derecho político que llenan la historia de la China, el sino de Li-Wang (842), que parece un Hotenstaufen oriental, el primer congreso de los príncipes en 659, la lucha entre los principios del imperialismo (Lienheng) representado por el Estado Tsin, tan parecido al romano, y la idea de una liga de los pueblos (Hohtsung) por

los años de 500 a 300, el encumbramiento de Hoang-ti, el Augusto chino (221). Nadie ha pensado en estudiar eso con el detenimiento y profundidad con que Mommsen ha estudiado el principado de Augusto. Aunque la historia de los Estados indios ha sido radicalmente olvidada por los indios mismos, existen, sin embargo, del tiempo de Buda más materiales que los que han servido para escribir la historia de la Antigüedad en los siglos IX y VIII. Pero todavía hoy nos figuramos que «el» indio vivía sumergido en su filosofía, como los atenienses que, según piensan nuestros clasicistas, se pasaban la vida filosofando a orillas del Ilissos, en pura contemplación de la belleza. La política egipcia no ha sido apenas estudiada. Bajo el nombre de Hycsos han ocultado los historiadores egipcios de la época posterior la misma crisis que los chinos llaman «tiempo de los Estados en lucha». Nadie ha investigado esto todavía. Y en el mundo árabe, el interés de nuestros historiadores no franquea los límites a que llegan las lenguas de la antigüedad. ¡Qué no se ha escrito sobre la creación política de Diocleciano! Asombra la cantidad de materiales que se han reunido, por ejemplo, sobre la indiferente historia de la administración de las provincias del Asia Menor—sólo porque están escritos en griego—. En cambio, el Estado sassanida, que es el modelo de Diocleciano en todo y por todo, no ha entrado en el círculo de la consideración sino por cuanto estuvo en guerra con Roma. Y lo mismo pasa en la historia de la administración y del derecho. Los materiales reunidos sobre el derecho y la economía en Egipto, India y China no pueden compararse con los estudios sobre el derecho en la Antigüedad (1).

(1) Falta igualmente la *historia del paisaje*—esto es, del suelo, de la flora, del clima—, en donde ha transcurrido la historia humana desde hace cinco mil años. Pero la historia del hombre representa una tan dura pelea con la historia del paisaje, y permanece tan unida a ésta por mil raíces, que sin la historia del paisaje no se comprenden bien la vida, el alma, el pensamiento. Por lo que se refiere al territorio del sur de Europa, desde fines de la época glacial, la marcha del mundo vegetal ha consistido en pasar de una excesiva superabundancia, poco a poco, a una notoria escasez. En el curso de las culturas egipcia, antigua, arábiga y occidental, se ha verificado alrededor del Mediterráneo una

Después de un largo «período merovingio», que en Egipto es bien visible, comienzan hacia 3000 (1) las dos culturas más viejas, en territorios muy reducidos, en el bajo Nilo y en el Eufrates. Los períodos primitivo y posterior hállanse aquí distinguidos hace mucho tiempo bajo los nombres de Imperio antiguo e Imperio medio, Sumer y Akad. El final del feudalismo egipcio, con el nacimiento de una nobleza hereditaria y la consiguiente ruina de la monarquía primitiva, desde la sexta dinastía, ofrece una semejanza tan notable con el curso de los acontecimientos en el período primitivo de China, desde I-Wang (934-909) y en el de la cultura occidental, desde el emperador Enrique IV, que debiera alguien atreverse a hacer una investigación comparativa de estos períodos. A principios del «barroco» babilónico aparece el gran Sargón (2500) que penetra hasta el Mediterráneo, conquista Chipre y con el mismo estilo que Jus-

mutación de clima que ha cambiado la posición del agricultor; éste antes tenía que actuar *contra* el exceso de vegetales y ahora tiene que actuar *en pro*, favoreciendo su crecimiento; antes se afirmaba frente a la selva, ahora frente al desierto. El Sahara, en tiempos de Aníbal, empezaba muy al sur de Cartago; hoy penetra ya en España y en Italia. ¿Cómo era el clima y la flora egipcia en la época de los constructores de las pirámides, con las escenas de selva y caza que se ven en sus relieves? Cuando los españoles expulsaron a los moriscos, el paisaje de bosques y campos sembrados desapareció, porque se había mantenido artificialmente. Las ciudades se convirtieron en oasis rodeados de desiertos. En la época romana no hubiera podido ocurrir esto.

(1) El nuevo método de la morfología comparativa permite hacer una estimación segura de las fechas en que se inician las culturas pretéritas, fechas obtenidas hasta hoy por medios muy diferentes. Los mismos motivos que nos vedarían colocar el nacimiento de Goethe —suponiendo perdidos todos los demás datos—cien años antes del primer Fausto, o suponer que la carrera de Alejandro Magno es la de un hombre viejo, nos permiten demostrar, por los rasgos de la vida política, por el espíritu del arte, del pensamiento, de la religión, que la cultura egipcia se inicia hacia 3000 y la china hacia 1400. Los cómputos de algunos investigadores franceses, y recientemente los de Borchardt —*Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches* [*Los anales y la cronología del antiguo imperio*]—, son desde luego tan erróneos como los que hacen los historiadores chinos sobre la duración de las dinastías fabulosas Sia y Chang. También es absolutamente imposible que la introducción del calendario egipcio date de 4241. Hay que admitir aquí, como en toda cronología, una evolución, con profundas reformas del calendario, por lo cual el concepto de fecha inicial carece totalmente de sentido.

tiniano I y Carlos V, se llama a sí mismo «Señor de las cuatro partes del mundo». En el Nilo, hacia 1800 y en «Akad y Sumer» algo antes, comienzan las primeras civilizaciones, entre las cuales la asiática muestra una poderosa fuerza expansiva. Las «conquistas de la civilización babilónica», multitud de conocimientos que se refieren a medidas, cuentas, cálculos, se propagaron entonces quizá hasta el mar del Norte y al mar Amarillo. Acaso algunas marcas de fábrica babilónicas, impresas sobre las herramientas, hayan sido veneradas como signos mágicos por los salvajes germanos y dado origen a una ornamentación «pregermánica». Mas entre tanto, el mundo babilónico pasaba de una mano a otra. Cóseos, asirios, caldeos, medas, persas, macedonios, pequeños ejércitos (1) mandados por enérgicos jefes cayeron sobre la capital, sin que la población opusiera una seria resistencia. He aquí el primer ejemplo de una «época imperial romana». En Egipto las cosas no siguieron distinto curso. Bajo los cóseos, los pretorianos ponen y quitan al tirano; los asirios conservan las viejas formas políticas, como los soldados imperiales desde Cómodo; el persa Ciro y el ostrogodo Teodorico se sienten administradores del Imperio; los medas y los lombardos se consideran como pueblos dominadores en país ajeno. Pero estas diferencias son políticas, no efectivas. Las legiones del africano Séptimo Severo querían exactamente lo mismo que los visigodos de Alarico, y en la batalla de Andrinópolis casi era imposible distinguir a los «romanos» de los «bárbaros».

Después de 1500, nacen tres nuevas culturas; primero la india en el Pendjab superior, luego—hacia 1400—la china, en el Hoangho medio y—hacia 1100—la antigua, en el mar Egeo. Sin duda, los historiadores chinos hablan de tres grandes dinas-

(1) Ed. Meyer ha calculado—*Geschichte des Altertum* [*Historia de la antigüedad*], III, 97—el pueblo persa, acaso exageradamente, en medio millón, frente a los cincuenta millones del Imperio babilónico. Una proporción del mismo orden es la que existe entre los pueblos germanos, las legiones de los soldados imperiales, en el siglo III, y la población romana; e igualmente entre las tropas de los Ptolomeos, los romanos y la población egipcia.

tías—Sia, Chang, Chou—; esto corresponde, poco más o menos, a la opinión de Napoleón cuando se consideraba fundador de la cuarta dinastía, sucesora de los merovingios, los carolingios y los capetos. Pero en realidad la tercera dinastía es siempre la que asiste al desenvolvimiento integral de la cultura. Así, cuando en 441 el emperador titular de la dinastía Chou pasa a ser un pensionista del «duque de Oriente», y cuando en 1792, «Luis Capeto» es ejecutado, en ambos casos este hecho coincide con el paso de la cultura a civilización. Se han conservado algunos antiquísimos bronces de la última época de la dinastía Chang; ahora bien, esos bronces guardan con el arte chino posterior la misma relación que la cerámica de Micenas con la cerámica antigua primitiva y que el arte carolingio con el románico. El período primitivo védico, homérico y chino, con sus castillos y fortalezas, con sus caballeros y señores feudales, ofrece la misma imagen que el período gótico; y «la época de los grandes protectores»—Ming-chu, 685-591—corresponde exactamente al tiempo de Cromwell, Wallenstein, Richelieu y la primera tiranía de los antiguos.

Entre 480 y 230 sitúan los historiadores chinos el «período de los Estados en lucha», período que desemboca en un siglo completo de guerras, con grandes ejércitos y tremendas convulsiones sociales, y al fin termina con la fundación del Imperio chino por el Estado Tsin, la Roma de esta cultura. Estos mismos acontecimientos los presenció Egipto entre 1780 y 1580 —en 1680 comienza la «época de los Hycsos»—, y otro tanto sucedió en la antigüedad a partir de Queronea y en forma más terrible desde los Gracos hasta Actium (133-31). Este mismo, en fin, es el sino del mundo europeoamericano durante el siglo XIX y XX.

El centro de gravedad trasladóse mientras tanto. Así como del Ática pasó al Lacio, así también en China pasa del Hoangho—hacia Ho-nan-fu—a Jangtse—hoy provincia Hupei—. El Sikiang era entonces tan obscuro y remoto para los sabios chinos como el Elba para los alejandrinos; y estos sabios no tenían la menor sospecha de que existiese la India.

Lo que en la otra parte del orbe representan los emperadores de la casa Julia-Claudia, eso mismo representa aquí el poderoso Wang-cheng, que en las luchas decisivas asienta el dominio absoluto de Tsin y en 221 adopta el título de Augusto —que tal es la exacta significación de Chi—y el nombre cesáreo de Hoang-ti. Es asimismo el fundador de la «paz china»; realiza en el agotado Imperio su gran reforma social y comienza, con inspiración netamente romana, la construcción de la gran barrera, la famosa muralla, para la cual conquista en 214 una parte de la Mongolia. (Entre los romanos empieza a formarse desde la batalla de Varo la idea de una frontera fortificada contra los bárbaros; las fortificaciones se estaban formando todavía en el siglo I.) Es también el primero que somete las tribus bárbaras al sur del Jangtse por medio de grandes expediciones militares y afirma la seguridad del Imperio construyendo rutas militares, castillos y guarniciones. La historia de su familia no es menos romana que la de sus hechos. Sus descendientes acabaron muy pronto sumiéndose en las abominaciones neronianas, en las que representaron un papel el canciller Lui-chi, primer marido de la emperatriz madre, y el gran político Li-Sé, el Agrippa de su tiempo y fundador de la escritura unificada. Siguen luego las dos dinastías Han —la occidental de 206 antes de Jesucristo a 23 de Jesucristo, y la oriental de 25 a 220—bajo las cuales las fronteras del Imperio se extendieron considerablemente, mientras que en la capital los ministros eunucos, los generales y los soldados ponían y quitaban emperadores a su antojo. En algunos momentos, bajo los emperadores Wu-ti (140-86) y Ming-ti (58-76), los poderes chinoconfuciano, indobudista y antiguoestoico se aproximan tanto al mar Caspio, que fácilmente hubieran podido entrar en comunicación (1).

Dispuso el acaso que los terribles ataques de los Hunos

(1) En esta época la India misma estaba desarrollando tendencias imperialistas en las dinastías Maurya y Sunga. Pero estas tendencias, en el conjunto del mundo indio, habían de ser por fuerza confusas e infecundas.

fracasaran entonces contra la muralla de China, defendida precisamente en esos momentos por emperadores fuertes y enérgicos. La derrota decisiva de los Hunos tuvo lugar entre 124 y 119. Los Hunos fueron vencidos por el Trajano chino Wu-ti, que anexionó definitivamente la China del Sur para abrirse camino hacia la India. Wu-ti construyó una carretera militar enorme, flanqueada de fortificaciones, hacia el Tarim. Los Hunos entonces se volvieron hacia el Occidente, y más tarde, precedidos de un enjambre de tribus germánicas, aparecieron ante las fronteras del Imperio romano. Aquí consiguieron su objeto. El Imperio romano sucumbió y la consecuencia fué que sólo subsistan hoy el Imperio chino y el Imperio indio, como objeto predilecto de poderes varios y cambiantes. Hoy son sus dueños los «bárbaros occidentales de cabellos rojos» que, a los ojos de los civilizadísimos bramanes y mandarines, no representan otro papel ni mejor función que los mongoles y los mandchús, y que, como éstos, habrán de tener sus sucesores. En cambio, sobre los territorios coloniales del destruído Imperio romano preparábase en el Noroeste la precultura de Occidente. Entretanto, en Oriente habíase ya desarrollado el período primitivo de la cultura árabe.

Esta cultura árabe es un descubrimiento (1). Su unidad fué vislumbrada por algunos árabes posteriores; pero tan desconocida por los historiadores occidentales, que ni siquiera se encuentra una buena denominación que la designe. Siguiendo el idioma dominante, podría decirse que la precultura y el período primitivo son arameos y que el período posterior es árabe. No existe un verdadero nombre. Aquí las culturas hallábanse muy próximas, y por eso las civilizaciones han ido superponiéndose unas a otras. La época previa, la época de la precultura árabe, que puede rastrearse entre los persas y los judíos, hállase íntegramente en los dominios del viejo mundo babilónico; en cambio, el período primitivo, que procede de Occidente, vive bajo el encanto y la influencia de la civiliza-

(1) Véase el c. III de esta segunda parte.

ción antigua, que acababa entonces de madurar. La civilización egipcia y la india dejan sentir también sus efectos. Pero más tarde el espíritu árabe, encubierto las más veces bajo el manto de la antigüedad posterior, ha vertido sus encantos sobre la incipiente cultura occidental. La civilización árabe influyó notablemente sobre el alma del pueblo en el sur de España, en la Provenza, en Sicilia, y se superpuso a la civilización antigua, no extinguida todavía. La civilización árabe fué el modelo en cuya contemplación se educó el espíritu gótico. El paisaje correspondiente a esta cultura arábiga es grandemente extenso y quebrado. Situémonos en Palmira o Ctésifon, y desde este punto contemplemos el teatro de los hechos. Al Norte, Osrhoene; Edessa fué la Florencia del período primitivo del mundo árabe. Al Oeste, Siria y Palestina, donde nacieron el Nuevo Testamento y la Mischna judaica, con Alejandría como avanzada. Al Este, el mazdaísmo sufrió una poderosa renovación, correspondiente a la venida del Mesías en el judaísmo; pero, a juzgar por las ruinas de la literatura del Avesta, sólo podemos decir de ella que efectivamente hubo de tener lugar. También aquí se produjeron el Talmud y la religión de Mani. Al Sur, en la cuna futura del Islam, pudo desenvolverse un período caballeresco, como en el imperio sassanida. Todavía hoy hay allí ruinas de inexploradas fortalezas y castillos, de donde partieron las guerras decisivas entre el Estado cristiano de Axum, en la costa africana, y el Estado judaico de los Himiaritas en la costa árabe, guerras atizadas por los diplomáticos desde Roma y Persia. En el extremo norte está Bizancio, con su extraña mezcla de formas civilizadas decadentes y formas caballerescas primitivas, confusión que se manifiesta sobre todo en la historia del ejército bizantino. El Islam fué quien, al fin y harto tarde, despertó la conciencia de la unidad de todo este mundo. A ello se debe la evidencia de su victoria, que hizo que se le entregaran, casi sin voluntad, cristianos, judíos y persas. Del Islam salió luego la civilización árabe, que se hallaba en su máxima perfección espiritual, cuando los bárbaros de Occidente, en efímera expedición, penetraron hasta

Jerusalén. ¿Qué impresión produciría este espectáculo en el ánimo de los árabes distinguidos? ¿Acaso una impresión algo bolchevista? La política del mundo árabe consideraba de arriba a abajo, con cierto desdén, los negocios del «Frankistán». Cuando, durante la guerra de los treinta años—que vista desde aquí parecía transcurrir allá en el «remoto Occidente»—, el embajador inglés en Constantinopla intentó soliviantar a la Turquía contra la Casa de Habsburgo, seguramente pensaban los turcos que todos esos pequeños Estados, allá en el horizonte del mundo árabe, no tenían importancia alguna para los grandes problemas políticos que se agitaban en su mundo, desde Marruecos hasta la India. Incluso cuando Napoleón desembarcó en Egipto debió haber amplios círculos sociales que no sospecharon siquiera lo que el porvenir les preparaba.

Entretanto, en Méjico había nacido una cultura nueva, tan remota, tan alejada de todas las demás, que no pudo haber noticia de ella en éstas, ni de éstas en ella. Tanto más admirable resulta, pues, la semejanza de su evolución con la evolución de la cultura antigua. Se llenarán de espanto los filógogos cuando ante estas Teokallis piensen en sus templos dóricos. Y, sin embargo, precisamente un rasgo antiguo, la falta de voluntad de potencia en la técnica, es el que determinó aquí la índole del armamento y, por consiguiente, hizo posible la catástrofe.

Porque esta cultura es el único ejemplo de una muerte violenta. No falleció por decaimiento, no fué ni estorbada ni reprimida en su desarrollo. Murió asesinada, en la plenitud de su evolución, destruída como una flor que un transeunte decapita con su vara. Todos aquellos Estados, entre los cuales había una gran potencia y varias ligas políticas, cuya grandeza y recursos superaban con mucho los de los Estados grecorromanos de la época de Aníbal; aquellos pueblos con su política elevada, su hacienda en buen orden y su legislación altamente progresiva, con ideas administrativas y hábitos económicos que los ministros de Carlos V no hubieran comprendido jamás, con ricas literaturas en varios idiomas, con una

sociedad perespiritualizada y distinguida en las grandes ciudades, tal que el Occidente de entonces no hubiera podido igualar, todo eso sucumbió y no por resultas de una guerra desesperada, sino por obra de un puñado de bandidos que en pocos años aniquilaron todo de tal suerte que los restos de la población muy pronto habían perdido el recuerdo del pasado. De la gigantesca ciudad de Tenochtitlan no quedó ni una piedra. En las selvas antiquísimas de Yucatán yacen las grandes urbes del imperio Maya, comidas por la flora exuberante. No sabemos ni el nombre de una sola. De la literatura se han conservado tres libros, que nadie puede leer.

Lo más terrible de este espectáculo es que ni siquiera fué tal destrucción una necesidad para la cultura de Occidente. Realizáronla privadamente unos cuantos aventureros, sin que nadie en Alemania, Inglaterra y Francia sospechase lo que en América sucedía. Esta es la mejor prueba de que *la historia humana carece de sentido*. Sólo en los ciclos vitales de las culturas particulares hay una significación profunda. Pero las relaciones entre unas y otras no tienen significación; son puramente accidentales. Y en el caso de esta cultura mejicana fué el azar tan cruelmente trivial, tan ridículo, que no sería admisible ni en la más mezquina farsa. Un par de cañones malos, unos centenares de arcabuces bastaron para dar remate a la tragedia.

Se hizo imposible para siempre un conocimiento cierto del mundo mejicano, aun en los más generales rasgos de su historia. Sucesos del tamaño de las Cruzadas y de la Reforma han caído en el olvido, sin dejar rastro. Hasta estos últimos años, la investigación no ha logrado definir sino las grandes líneas de la evolución posterior. Basada en esos datos, la morfología comparativa puede ampliar y ahondar el cuadro, trayendo a relación la historia de las demás culturas (1). Según

(1) El ensayo que sigue se funda en los datos de dos obras americanas: L. Spence, *The civilization of ancient Mexico*, Cambr., 1912, y H. J. Spinden, *A study of Maya art, its subject, matter and historical development*, Cambr., 1913. Estos dos autores, independientemente uno

ello, las épocas de esta cultura caen unos doscientos años después de la arábiga y unos setecientos antes de la occidental. Sin duda existió una precultura que, como en Egipto y China, desenvolvió la escritura y el calendario; pero es para nosotros enteramente desconocida. La cronología comenzaba por una fecha inicial, muy anterior al nacimiento de Cristo; pero no puede precisarse su relación con el principio de nuestra era. De todas suertes, esto demuestra que el mejicano tenía un sentido histórico extraordinariamente desarrollado.

La época primitiva de los Estados maya —«helénicos»— está testimoniada por los pilares en relieve, fechados, de las viejas ciudades de Copan (1) —al Sur—, Tikal y algo después Chichen Itza —al Norte—, Naranjo, Seibal —entre 160 y 450—. Al final de este período, Chichen Itza, con sus edificios, es durante siglos el modelo preferido; hay que citar junto a ella el florecimiento suntuoso de Palenque y Piedras Negras —al Oeste—. Esto correspondería al gótico posterior y al Renacimiento (450-600, o en la cultura occidental 1250-1400 (?) En el período posterior —nuestro barroco— aparece Champutun como centro de la formación del estilo. Ahora comienza la evolución en los pueblos —«italianos»— de Nahua, sobre la altiplanicie de Anahuac. Estos pueblos fueron puramente receptivos en lo que al arte y al espíritu se refiere; pero muy superiores a los maya en instinto político —hacia 600-960, que en la cultura antigua es 750-400 y en la occidental 1400-1750 (?)—. Principia entonces el «helenismo» de los maya. Hacia 960 es fundada Uxmal, que pronto llega a ser una urbe mundial de primer orden, como Alejandría y Bagdad, fundadas también en los umbrales de la civilización. Hallamos además una serie de brillantes ciudades como Labna, Mayapan, Chacmultun y de nuevo Chichen Itza. Estas ciudades señalan la cúspide de una grandiosa arquitectura, que no crea un es-

de otro, intentan fijar la cronología y llegan en sus resultados a cierta coincidencia.

(1) Estos nombres son los de las aldeas actuales más próximas a las ruinas. Los verdaderos nombres han desaparecido,

tilo nuevo, pero que emplea los viejos motivos con un gusto selecto y en poderosas masas. La política se halla dominada por la famosa Liga de Mayapan (960-1195), que comprendía tres Estados directores y que mantuvo su posición algo artificial y violentamente al parecer, a pesar de grandes guerras y repetidas revoluciones—en la cultura antigua 350-150, en la occidental 1800-2000—.

El final de este período está caracterizado por una gran revolución, y en relación con ella las potencias—«romanas»—Nahua entran de lleno en los asuntos de los Maya. Con ayuda de éstos, provoca Hunac Ceel un trastorno general y destruye Mayapan—hacia 1190, que en la cultura antigua corresponde a 150. Lo que sigue después es la historia típica de una civilización ya madura. Los pueblos luchan por el predominio militar. Las grandes ciudades Maya se sumergen en la ventura contemplativa de la Atenas romana y de Alejandría. Entretanto, en el horizonte remoto del territorio Nahua, se desarrolla el último de esos pueblos, los aztecas, con su temple bárbaro y su insaciable voluntad de poderío. En 1325 fundan Tenochtitlan—en la antigüedad corresponde a la época de Augusto—, que pronto se encumbra a capital del mundo mejicano. Hacia 1400 comienza la expansión militar de gran estilo. Los territorios conquistados quedan sujetos por colonias militares y una red de rutas militares. Los Estados tributarios son reducidos a obediencia y separados unos de otros por la superior diplomacia de los dominadores. La ciudad imperial de Tenochtitlan crece y se hace gigantesca, con una población internacional entre la cual no faltaba ninguno de los idiomas hablados en el Imperio. Las provincias Nahua estaban ya aseguradas en sentido político y militar; rápidamente se dirige la expansión política hacia el Sur y se prepara a poner mano sobre los Estados Maya. No es posible predecir el curso que hubieran seguido las cosas en el siglo siguiente, cuando llegó el final.

La cultura occidental se encontraba entonces aproximadamente en el mismo período que los Maya habían ya franqueado en el año 700. Hasta la época de Federico el Grande no se hu-

biera podido comprender en Europa la política de la Liga de Mayapan. La organización de los aztecas en 1500 es, para nosotros, todavía un futuro remoto. Pero, en cambio, ya entonces se distinguía el hombre faústico de cualquier otro tipo cultural por su insaciable afán de lejanía que, en última instancia, es el que ocasiona la destrucción de la cultura mejicana y peruana. Ese afán, sin ejemplo en la historia, se manifiesta en todas las esferas. Sin duda, el estilo jónico era imitado en Cartago y Persépolis, el gusto helénico encontró admiradores en el arte indio de Gandara, y las futuras investigaciones aquilatarán hasta qué punto la China ha influído sobre la edificación de madera que se empleaba en el norte germánico. Sin duda, también el estilo de la mezquita dominó en toda la comarca que va de la India superior hasta la Rusia del Norte, el Africa occidental y España. Pero todo esto es nada en comparación con la fuerza expansiva del alma occidental. Es claro que la historia misma del estilo se desarrolla y perfecciona en el suelo de la madre patria; pero sus resultados caminan por doquiera, sin conocer límites ningunos. En el suelo mismo donde estuvo Tenochtitlan levantaron los españoles una catedral de estilo barroco, con obras maestras de la pintura y la plástica españolas. Los portugueses trabajaron en la India; los arquitectos italianos y franceses del barroco posterior llegaron al corazón de Rusia y de Polonia. El rococó inglés y, sobre todo, el estilo imperio, tuvo una florescencia grande en las ciudades de los plantadores norteamericanos, cuyos muebles y cuyas decoraciones, preciosísimas, son en Alemania harto poco conocidas. El clasicismo dió frutos en el Canadá y en el Cabo. Desde entonces, ya no conoce límites la expansión occidental. En cualquier aspecto, la relación entre esta joven civilización y las antiguas civilizaciones existentes aún consiste en verter sobre ellas una espesa capa de formas vitales europeoamericanas, bajo la cual las formas viejas y propias van poco a poco desapareciendo.

II

Esta imagen del mundo humano está destinada a deshacer el esquema: Edad antigua, Edad media, Edad moderna, esquema que todavía perdura en los mejores espíritus. Y ante ella resulta posible dar una contestación nueva—y a mi parecer definitiva—a la vieja pregunta: ¿Qué es historia?

Ranke—en el prólogo a su *Historia universal*—dice: «La historia comienza allí donde los monumentos empiezan a ser inteligibles, allí donde se nos ofrecen datos escritos dignos de confianza.» He aquí una respuesta de coleccionador y ordenador de datos. Se advierte claramente que Ranke confunde lo que ha sucedido en general con lo que ha sucedido dentro del campo visual de la investigación histórica de su tiempo. Mardonio fué vencido en Platea. ¿Acaso deja de ser historia este hecho, si dos mil años más tarde resulta desconocido para un sabio? ¿Es que la vida no es un hecho mas que cuando los libros hablan de ella?

Eduardo Meyer—el historiador más considerable desde Ranke—dice (1): «Histórico es todo aquello que ejerce o ha ejercido influencia... La consideración histórica es la que convierte un proceso aislado en un acontecimiento histórico, destacándolo sobre la masa infinita de los demás procesos contemporáneos suyos». Esto está dicho enteramente en el gusto y espíritu de Hegel. Primeramente: los hechos son los que importan y no nuestro accidental conocimiento de ellos. Justamente la nueva imagen de la historia nos obliga a admitir la existencia de hechos muy considerables, en grandes series, aunque no podamos nunca conocerlos en el sentido científico de esta palabra. Debemos acostumbrarnos a contar ampliamente con lo desconocido. Segundo: las verdades existen para el espí-

(1) *Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Kleine Schriften*' 1910 [*Sobre la teoría y el método de la historia. Breves escritos*]. Este artículo es el mejor trozo de filosofía de la historia que ha escrito un enemigo de toda filosofía.

ritu; los hechos sólo existen con referencia a la vida. La consideración histórica o, según mi terminología, el *ritmo fisiognómico*, es decisión de la *sangre*, conocimiento de los hombres extendido al pasado y al futuro, percepción nativa de las personas y de las situaciones, estimación de lo que fué acontecimiento, de lo que fué necesario, de lo que *tiene* que existir, y *no* una simple crítica científica y acopio de datos. La experiencia científica para un verdadero historiador es cosa adjetiva o secundaria; el historiador emplea los recursos de la intelección y de la comunicación para demostrar minuciosamente, una vez más, a la conciencia vigilante aquello que en un momento de iluminación estaba ya demostrado a la existencia.

La energía de la existencia faústica actual ha elaborado todo un círculo de experiencias internas, que ningún otro hombre ni otro tiempo ha podido alcanzar nunca; de manera que los más remotos acontecimientos van adquiriendo para nosotros cada día un sentido más hondo y una relación más íntima con nuestro ser, sentido y relación que no *podían* existir para los demás hombres, ni siquiera los que vivieron próximos a dichos acontecimientos. Así resulta que para nosotros hay muchas cosas que se han tornado historia—es decir, vida armónica con nuestra vida—y que no lo eran hace cien años. Para Tácito la revolución de Ti. Graco—cuyas fechas «*sabía*» quizá el historiador romano—no tenía ya verdadera importancia. Para nosotros la tiene notable. Para los adictos al Islam, la historia de los monofisitas y sus relaciones con el círculo de Mahoma no significan nada. *Nosotros*, en cambio, reconocemos en ella —bajo otras condiciones—la evolución del puritanismo inglés. Finalmente, para una civilización cuyo teatro es ya la tierra entera, todo acaba por ser histórico. El esquema de la Antigüedad, la Edad media y la Edad moderna, tal como el siglo XIX lo ha comprendido, contenía tan sólo una selección de relaciones *palpables*. Pero la acción que ya hoy empiezan a ejercer sobre nosotros las historias primitivas de China y de Méjico, es una acción de índole más sutil y espiritual. En esas historias hallamos experiencias de las últimas necesidades que residen

en toda vida. El espectáculo de otros ciclos vitales nos adoctrina sobre nosotros mismos, nos enseña lo que somos, lo que tenemos que ser, lo que hemos de ser. Tal es la gran escuela de nuestro futuro. Nosotros, que aún poseemos historia y hacemos historia, comprendemos lo que *es* la historia, cuando llegamos a los extremos límites de la humanidad histórica.

Una batalla entre dos tribus del Sudán, o entre los queruscos y los catos, en tiempos de César o, lo que en esencia es lo mismo, entre dos ejércitos de hormigas, constituye simplemente un espectáculo de la naturaleza viviente. Pero una victoria de los queruscos sobre los romanos en el año 9 ó de los aztecas sobre los tlaskalanos forma parte de la *historia.* Aquí tiene importancia el «cuándo»; aquí cada decenio pesa, y aun cada año pesa. Se trata del progreso de un gran ciclo vital, en donde cada resolución ocupa el rango de una época. Hay aquí un fin hacia el cual va empujado el acontecer todo; hay aquí una existencia que quiere cumplir su destino; hay aquí un ritmo, una duración orgánica, y no esa anárquica fluctuación de escitas, galos, caribes, cuyos incidentes son tan anodinos como puedan serlo los que acontecen en una colonia de castores o en una estepa llena de gacelas. Este último acontecer es puramente *zoológico,* y tiene su lugar en un cuadro muy diferente. No se trata en él del sino que sufren ciertos pueblos y ciertos rebaños, sino del que sufre el hombre, la gacela o la hormiga como *especie.* El hombre primitivo no tiene historia mas que en sentido biológico. Por descubrirla se afana la investigación prehistórica. La creciente familiaridad con el fuego, con las herramientas de piedra, con los metales y con las leyes mecánicas de la acción de las armas, caracteriza solamente la evolución del tipo y de las posibilidades inclusas en él. En el marco de esta clase de historia resulta indiferente el propósito que tuvieran las dos tribus al venir a las manos. La edad de piedra y el barroco son dos estadios que señalan: la primera, un período de desarrollo en la existencia de una especie, y el segundo, un período de desarrollo en la existencia de una cultura. La especie y la cultura son, empero, dos organismos que pertenecen a esferas

completamente distintas. Formulo aquí mi protesta contra dos opiniones que continuamente han menoscabado el pensar histórico: contra la opinión de que hay un fin de la humanidad en conjunto y contra la negación de todos los fines en general. La vida tiene un fin, que es el cumplimiento de lo que quedó establecido en el acto de la generación. Pero el individuo humano pertenece por su nacimiento o bien a una de las grandes culturas o solamente al tipo humano general. No hay para el hombre una tercera unidad vital. Por eso el sino del hombre encaja o en la historia zoológica o en la «historia universal». El «hombre histórico» —tal como yo lo entiendo y como lo han entendido siempre los grandes historiadores— es el hombre que pertenece a una cultura en trance de realización y cumplimiento. El que vive antes, después o fuera de una cultura es hombre *inhistórico* (1). Y entonces los destinos del pueblo a que pertenece son tan indiferentes como los destinos de la tierra cuando no la consideramos en el cuadro de la geología, sino de la astronomía.

De aquí se sigue un hecho decisivo, que por primera vez ahora queda manifiesto: el hombre no sólo es inhistórico en los tiempos que anteceden a una cultura, sino que *se torna también inhistórico* tan pronto como una civilización, llegada a su plena y definitiva forma, pone fin y remate a la evolución viva de una cultura, agotando las últimas posibilidades de una existencia significativa. La civilización egipcia, desde Sethi I (1300) y las civilizaciones china, india y árabe actuales nos ofrecen de nuevo el espectáculo de las fluctuaciones zoológicas en la edad primitiva, aunque se encubran bajo las formas perespiritualizadas de la religión, de la filosofía y, sobre todo, de la política. Que en Babilonia acampan las salvajes hordas de soldados cosenos o se establecen los refinados persas; que

(1) En otras ocasiones emplea el autor la palabra *ahistórico* para designar al hombre que viviendo en la historia, esto es, *en* una cultura, carece del sentido de la historia. Tal acontece con el antiguo, que es hombre histórico y, sin embargo, su temple espiritual es ahistórico, no comprende, no siente la vida mas que en el presente.—*N. del T.*

unos u otros permanecen allí más o menos tiempo y asientan su dominio con mayor o menor éxito, nada de esto tiene importancia desde el punto de vista de Babilonia. Sin duda estos acontecimientos no son indiferentes por lo que se refiere a la bienandanza de la población; pero ninguno de ellos altera en lo más mínimo el hecho de que el alma de ese mundo babilónico estaba ya extinguida. Por lo tanto, los acontecimientos carecían de todo sentido profundo. Una nueva dinastía, nacional o extranjera, en Egipto; una revolución o una conquista en China, un nuevo pueblo germánico en el imperio romano—estos son hechos que pertenecen a la historia del paisaje, como, v. gr., un cambio en la fauna o el desfile de una bandada de pájaros. Pero en la verdadera historia de la humanidad superior hay siempre algo que constituye la base de todo problema animal de fuerza, y ese algo—aunque los actores o comparsas de la historia no tengan la más mínima conciencia del simbolismo de sus actos, de sus fines y destinos—es siempre la realización de cierto elemento anímico, la traducción de una idea en forma histórica viviente. Y esto vale también para las luchas entre dos grandes tendencias estilísticas del arte—gótico y Renacimiento—entre filosofías—estoicos y epicúreos—, entre ideales políticos—la oligarquía y la tiranía—, entre formas económicas—capitalismo y socialismo.

Ya no se trata de esto. Lo que resta es tan sólo la lucha por la mera potencia, por el provecho animal en sí. Y si en los períodos anteriores la potencia aparentemente menos ideal sirve todavía en alguna manera a la idea, en cambio en las civilizaciones postrimeras hasta la más persuasiva apariencia de idea es una máscara que encubre puras cuestiones zoológicas de fuerza.

La filosofía india anterior a Buda se diferencia de la posterior en que aquélla es el gran movimiento hacia un fin del pensamiento indio, fin planteado en el alma india y propuesto por el alma india; mientras que ésta es la continua remoción de un contenido intelectual que no por eso cambia en lo más mínimo, Las soluciones están ya dadas y sólo varía el gusto

del aderezo. Otro tanto puede decirse de la pintura china anterior y posterior a la dinastía Han—conozcámosla o no—y de la arquitectura egipcia anterior y posterior al comienzo del Imperio nuevo. Y lo mismo sucede con la técnica. Los inventos occidentales, la máquina de vapor, la electricidad, son recibidos hoy por los chinos del mismo modo—y con igual veneración religiosa—que hace cuatro mil años el bronce y el arado y mucho antes aún el fuego. Y unos y otros se distinguen perfectamente de los inventos que descubrieron los chinos mismos en la época Chu, inventos que hicieron época para su historia interna (1). Antes y después de la cultura, los siglos ya no desempeñan, ni mucho menos, el papel que durante la cultura desempeñan los decenios y, muchas veces, incluso los años; *porque las edades de la biología recobran poco a poco su validez.* Así adquieren esos estados posteriores—tan evidentes para los que en ellos viven—ese carácter de duración solemne, que los hombres verdaderamente cultos perciben con asombro, al compararlos con el ritmo rápido de su propia evolución. Herodoto en Egipto y los europeos occidentales en China, desde Marco Polo, percibieron con extrañeza esa duración y lentitud, que no es sino la falta de historia.

La historia antigua ¿no llega a su término con la batalla de Actium y la *pax romana?* A partir de entonces ya no se verifican esos grandes acontecimientos que compendian el sentido interior de toda una cultura. Comienza el imperio del absurdo, de la zoología. Resulta ya indiferente—para el mundo, no para los particulares que actúan—el que un suceso se verifique de un modo o de otro. Todas las grandes cuestiones de la política hallan la misma solución que encuentran en todas las civilizaciones; solución que consiste en que nadie ya siente los problemas como tales problemas, en que nadie se plantea problemas. Y muy pronto llega un momento en

(1) El japonés perteneció antes a la civilización china; hoy pertenece *todavía* a la civilización occidental. No hay cultura japonesa, en el sentido propio de la palabra cultura. El americanismo japonés debe, pues, juzgarse de otra manera.

que nadie comprende los problemas que propiamente fueron causa de las anteriores catástrofes. Cuando el hombre no siente su propia vida tampoco siente la vida ajena. Cuando los egipcios posteriores hablan de la época de los Hycsos o cuando los chinos posteriores hablan del período correspondiente de su historia, «la época de los Estados de lucha», juzgan la imagen externa del pasado según su propia vida, vida que desconoce todo enigma, todo problema. Ven allá simples luchas por el predominio; no ven que esas guerras desesperadas exteriores e interiores, en las cuales se pedía auxilio a los extranjeros contra los propios conciudadanos, fueron dirigidas por una idea. Hoy comprendemos bien lo que significaban aquellas terribles excitaciones y explosiones que acompañaron a los asesinatos de Tiberio Graco y de Clodio. En 1700 no podíamos aún comprenderlo. En 2200 no podremos ya comprenderlo tampoco. Lo mismo ocurre con aquel Chian, fenómeno de tipo napoleónico, para el cual los historiadores egipcios posteriores no encontraron otro calificativo que el de «rey hycso». Si los germanos no hubieran invadido el Imperio, la historiografía romana, un siglo después, hubiera quizá hecho de Graco, Mario, Sylla y Cicerón una dinastía, derribada luego por César.

Compárese la muerte de Tiberio Graco con la de Nerón, cuando llegó a Roma la noticia del levantamiento de Galba, o la victoria de Sylla sobre los Marianos, con la de Séptimo Severo sobre Pescennio Niger. Si en los casos de Nerón y de Severo hubiese sucedido lo contrario de lo que sucedió, ¿hubiera variado en algo el curso de la época imperial? Van demasiado lejos Mommsen y Eduardo Meyer (1) cuando establecen una diferencia cuidadosa entre la «monarquía» de César y el «principado» de Pompeyo o Augusto. Estas son ya para nosotros fórmulas de Derecho político que carecen de todo contenido; hace cincuenta años hubieran significado aún la opo-

(1) *Cäsars Monarchie und das Principat des Pompejus* [*La monarquía de César y el principado de Pompeyo*], 1918, p. 501 y ss.



sición entre dos ideas. Cuando en el año 68 Vindex y Galba quisieron restaurar «la República», manejaron un concepto en una época en que ya no existían conceptos de verdadero y auténtico simbolismo. Lo único que entonces importaba era saber en qué manos vendría a parar el poder. Las luchas por la obtención del título de César fueron cada vez más tomando el aspecto de peleas entre tribus negras; y hubieran podido proseguir durante siglos y siglos, en formas cada día más primitivas y, por tanto, más «eternas».

Estos pueblos ya no tienen alma. No pueden, por lo tanto, tener historia. A lo sumo consiguen conservar la significación de un objeto, en la historia de una cultura extraña, y esta vida ajena es la que, exclusivamente, define por sí el sentido de esa relación. Sobre el solar de las civilizaciones viejas ya no representa papel histórico el curso de los acontecimientos provocados por sus habitantes, sino el de los acontecimientos verificados por otros hombres de otro paraje. Pero en este punto el complejo de la «historia universal» reaparece escindido en sus dos elementos: los ciclos vitales de las grandes culturas y las relaciones entre ellos.

C

LAS RELACIONES ENTRE LAS CULTURAS

12.

Las culturas son lo primero; luego vienen las relaciones. El pensamiento histórico moderno juzga, empero, lo contrario. Y por eso, cuanto más desconoce los verdaderos ciclos vitales de que se compone la aparente unidad del suceder universal, tanto más celo pone en inquirir la vida escudriñando la red de las relaciones. Pero por lo mismo que busca en primer término las relaciones, resulta que no alcanza a comprenderlas. ¡Cuánta riqueza atesora la psicología de esas atracciones, repulsiones, preferencias, transformaciones, seducciones, ingerencias y entregas, que tienen lugar no sólo entre culturas que se tocan, se admiran o se combaten, sino también a veces entre una cultura viva y el mundo de formas de una cultura muerta, cuyos restos permanecen aún visibles en el paisaje! Y, en cambio, ¡qué estrechez, qué pobreza revelan las representaciones encerradas por los historiadores en las palabras influencia, prosecución, actuación!

Todo esto es muy siglo XIX. Por doquiera cadenas de causas y efectos. Todo «se sigue de». Nada es originario, primigenio. Cuando los elementos formales que pertenecen a la costra superficial de las culturas viejas son de nuevo descubiertos en otras culturas más jóvenes, dice el historiador que esos elementos «han seguido actuando». Y cuando un historiador logra

reunir una serie de prosecuciones semejantes, descansa, satisfecho de haber realizado una obra valiosa.

El fundamento sobre que se basa esta manera de ver es aquella imagen de la historia humana, como unidad significativa, que bosquejaron antaño los grandes góticos. Sobre la faz de la Tierra veíanse pasar los hombres y los pueblos y permanecer las ideas. La impresión de esa imagen fué poderosa y todavía no se ha borrado. Significó al principio el plan trazado por Dios al género humano. Más tarde las cosas pudieron seguir contemplándose de idéntica manera, merced a la permanencia del esquema: Antigüedad, Edad media, Edad moderna; y la atención se fijó no en lo que realmente variaba, sino en lo que aparentemente se conservaba inmutable. Pero ya nuestra visión es otra, más fría, más lejana. Nuestro saber ha franqueado los límites del esquema rectilíneo; y quien siga hoy viendo la historia por el ángulo de dicho esquema, está situado en el lado falso. No es el elemento creado el que «actúa», sino el elemento creador el que «recoge». Se confunde la existencia con la vigilia, se confunde la vida con los medios por los cuales la vida se expresa y manifiesta. El pensamiento teórico—que es mera vigilia—encuentra por doquiera unidades teóricas en movimiento. Esta manera de pensar es típicamente faústica, dinámica. En ninguna otra cultura se han representado los hombres así la historia. Un griego, con su intelección somática del mundo, no hubiera perseguido nunca en sus «efectos» esas meras unidades de expresión que llamamos «el drama ático» o «el arte egipcio».

Se empieza por designar con un nombre un *sistema de formas expresivas*. Así queda destacado un complejo de relaciones. En seguida se piensa bajo ese nombre un ente y bajo la relación una acción. El que habla hoy de la filosofía griega, del budismo, de la escolástica, entiende por tal una cosa viva, una unidad de fuerza que crece, se hace poderosa, toma posesión del hombre, se impone a la conciencia y hasta a la existencia del hombre y le obliga al fin a seguir actuando en la dirección vital de su propio ser. Esta es una mitología perfecta.

Y lo característico es que sólo los hombres del Occidente—cuyo mito conoce otros demonios de la misma especie, como «la» electricidad, «la» energía de posición—viven en esa imagen y con esa imagen.

En realidad, esos sistemas existen sólo en la *conciencia del hombre despierto;* y viven en ella como modos de la actividad. La religión, la ciencia, el arte, son *actividades de la conciencia vigilante,* sobre la base de una existencia. Creer, meditar, producir, toda actividad visible exigida por esas otras invisibles: el sacrificio, la oración, el experimento físico, la labor de escultura, la condensación de una experiencia en palabras comunicables, son actividades de la conciencia despierta, y nada más. Los otros hombres ven en ellas lo visible y oyen sólo las palabras. Al ver y al oír, los hombres viven en sí mismos algo cuya relación con lo vivido por el creador no pueden explicarse. Vemos una forma, pero no sabemos qué sea lo que en el alma del otro la ha producido. Podemos tan sólo tener una creencia acerca de ello, y formamos tal creencia proyectando nuestra alma en la cosa. Por muy claras que sean las palabras con que una religión se anuncia, siempre son palabras, y el que las oye les inyecta su propio sentir. Por muy expresivo que sea un artista en sus sonidos y sus colores, el espectador se oye y se ve a sí mismo en ellos. Y si no, es que la obra, para él, carece de significación. La facultad—rarísima y muy moderna—de algunos hombres dotados de extremada sensibilidad histórica, que pueden «sumirse en el otro», está fuera de cuestión aquí. Un germano, convertido por Bonifacio, no se identifica con el espíritu del misionero. Aquel estremecimiento primaveral que cundió entonces por el mundo joven del Norte no significaba otra cosa sino que cada cual encontró de pronto en la conversión el idioma adecuado de su propia religiosidad. Los ojos del niño centellean cuando alguien dice el nombre del objeto que el niño tiene en las manos. Lo mismo sucedió aquí.

No transmigran, pues, las unidades microcósmicas, sino que las unidades cósmicas las eligen y se las apropian. Si fuera de otro modo, si esos sistemas fueran verdaderos entes capaces

de ejercer una actividad—pues el «influjo» es una actividad orgánica—, el cuadro de la historia sería perfectamente distinto. Convendría considerar atentamente que todo hombre vivo y toda cultura viva están continuamente rodeados de innumerables influencias posibles. Muy pocas de ellas son *aceptadas* como tales influencias; la mayor parte se quedan en mera potencia. Ahora bien: ¿quién verifica la selección? ¿Las obras o los hombres?

El historiador, afanoso de series mecánicas, no cuenta mas que los influjos efectivos. Falta empero la otra cuenta. A la psicología de las influencias positivas debiera corresponder la de las «negativas». Este sería precisamente un problema fecundísimo que decidiría toda la cuestión. Pero nadie se ha atrevido aún a plantearlo. Y si lo soslayamos, entonces resulta la imagen radicalmente falsa de un acontecer progresivo de la historia universal, en que nada se pierde. Dos culturas pueden tocarse de hombre a hombre, o el hombre de una cultura contemplar el mundo de formas muertas de otra, en sus rectos comunicables. En todo caso, el activo es el hombre solo. El acto ya producido del uno no puede ser vivificado por el otro, sino infundiéndole éste su propia existencia. De esta suerte conviértese en su propiedad interior, en su obra, en una parte de sí mismo. «El budismo» no se trasladó de India a China, sino que, del tesoro de representaciones acumulado por los budistas indios, una parte fué recogida por los chinos de cierta orientación sentimental, y luego transformada en una *nueva especie* de expresión religiosa, que sólo para los budistas chinos significaba algo. No se trata nunca del sentido que primariamente tuviera tal o cual forma; se trata de la forma misma, en que la sensibilidad activa y la inteligencia del contemplador descubren la posibilidad de verter una *creación* propia. Las significaciones no pueden emigrar. Nada mitiga la profunda soledad que separa la existencia de dos hombres de diferente tipo. Es posible que los indios y los chinos se sentiesen entonces budistas en común; no por eso sus almas se hallaban más próximas. Con las mismas palabras, con idénticos usos, con

iguales signos, dos almas diferentes seguían sus propios caminos.

Investigando todas las culturas se echa de ver por doquiera no esa aparente continuidad de la creación anterior en las posteriores, sino que siempre el *ente* más joven fué el que estableció con el *ente* más viejo un pequeñísimo número de relaciones, sin tener en cuenta la significación primaria de los elementos que se apropiaba. ¿Qué es eso de las «eternas conquistas» en el campo de la filosofía y de la ciencia? Una y otra vez oímos hablar de lo mucho que sigue viviendo todavía entre nosotros la filosofía griega. Pero esta afirmación carece de valor, mientras no se haga el inventario exacto de todo lo que el hombre mágico primero y el hombre faústico después, con la profunda sapiencia de inflexibles instintos, han rechazado, o no han percibido, o, conservando las mismas fórmulas, han interpretado de distinto modo. La ingenua creencia del entusiasmo científico se engaña en esto mucho. La lista sería muy larga y la otra lista quedaría reducida casi a cero. Solemos esquivar, calificándolas de errores inesenciales, cosas como la teoría de las figurillas de Demócrito, el mundo —muy corpóreo— de las ideas platónicas, las cincuenta y dos esferas del mundo de Aristóteles. Pero esto es querer conocer la opinión de los muertos mejor que ellos mismos. Esas representaciones son verdades esenciales —aunque no lo sean para nosotros—. De la filosofía griega lo que poseemos realmente —aun sólo de lo externo— es poco más que nada. Seamos leales y aceptemos a los pensadores antiguos en sus propios términos; no hay una sola frase de Heráclito, de Demócrito, de Platón, que sea para nosotros verdadera, si nos abstenemos de aderezarla a nuestro modo. ¿Qué hemos acogido nosotros de los métodos, del concepto, del propósito y de los recursos de la ciencia griega? Y no hablemos de los términos fundamentales, que son para nosotros absolutamente incomprensibles. El Renacimiento, ¿ha sentido «la influencia» del arte antiguo? Pues ¿qué sucede con la forma del templo dórico, con la columna jónica, con la relación de la columna y el entablamento, con la selec-

ción de los colores, con el fondo y perspectiva de las pinturas, con los principios de la agrupación de las figuras, con las figuras de los vasos, con el mosaico, con la tectónica de la estatua, con las proporciones de Lisipo? ¿Por qué nada de esto ejerció influencia?

Porque de antemano estaba ya decidido lo que se quería expresar. Por lo tanto, en el surtido de formas muertas que se ofrecían a la vista percibíase realmente sólo aquello—poco—que se deseaba; y se percibía tal y como se deseaba, esto es, en la dirección del propio fin y no en el sentido de su creador, sentido que ningún arte vivo se ha preocupado nunca de desentrañar. Cuando se persigue la «influencia» de la plástica egipcia sobre la griega, rasgo por rasgo, se advierte pronto que no existe en realidad tal influencia, sino que la voluntad griega de forma tomó de aquellas viejas artes algunos caracteres que, de no haberlos encontrado allí, hubiera descubierto ella misma de una manera o de otra. Alrededor del territorio «antiguo» habían trabajado los egipcios, los cretenses, los babilónicos, los asirios, los hetitas, los persas, los fenicios; y en Grecia sus obras eran conocidas en gran número: edificios, ornamentos, artes, cultos, formas políticas, escrituras, ciencias. ¿Qué tomó de todo esto el alma antigua como medio para su propia expresión? Repito: las únicas relaciones percibidas por el historiador son las que en efecto fueron aceptadas. Pero ¿y las que *no* lo fueron? ¿Por qué los antiguos no admitieron, por ejemplo, las pirámides egipcias, los pílonos, los obeliscos, los jeroglíficos y la escritura cuneiforme? Piénsese en la cantidad de cosas que el arte gótico, el pensamiento gótico *no tomó* en Bizancio, en el Oriente moro, en España, en Sicilia. Nunca se valorará demasiado alta la sabiduría inconsciente de la selección y de la decidida transformación. Toda relación admitida constituye no sólo una excepción, sino también un error de interpretación; y en ninguna parte acaso se revela más claramente el vigor interno de una existencia que en ese *arte de las equivocaciones metódicas*. Cuanto más alto se encomian los principios de un pensar ajeno, más radicalmente se

altera de seguro su sentido. ¡Sígase la historia de los elogios a Platón en Occidente, desde Bernardo de Chartres y Marsilio Ficino hasta Gœthe y Shelling! Una religión ajena que es aceptada humildemente ha adoptado de seguro a la perfección la forma del alma nueva que tan bien la acoge. Debería escribirse la historia de los «tres Aristóteles»: el griego, el árabe y el gótico, que no tienen ni un concepto, ni un pensamiento común. O la historia de la transformación del cristianismo mágico en cristianismo faústico. Hemos oído, hemos aprendido que esta religión se ha propagado inmutable en su esencia desde la Iglesia antigua y ha echado sus raíces en el mundo occidental. En realidad, el hombre mágico extrajo de las profundidades de su alma dualista un idioma en que expresó su conciencia religiosa. A ese idioma religioso hemos dado el nombre de «el» cristianismo. La parte comunicable de esa experiencia íntima, las palabras, las fórmulas, los usos, fueron aceptados por el hombre de la civilización antigua posterior como un medio para dar salida a *sus* necesidades religiosas. De hombre a hombre, llegó este idioma de formas hasta los germanos de la precultura occidental, conservándose inalterado en su vocabulario, pero transformándose continuamente en las significaciones. Nunca se hubiera atrevido nadie a *perfeccionar* la significación primaria de las palabras santas. Pero nadie conocía esa primaria significación. Quien lo dude, considere «la» idea de la gracia, que en San Agustín se refiere en sentido dualista, a una substancia residente en el hombre, mientras que en Calvino se refiere, en sentido dinámico, a la voluntad humana. O también la representación mágica del «*consensus*» (1), casi ininteligible, que presupone en cada hombre un *pneuma* como emanación del *pneuma* divino, y, por consiguiente, encuentra la verdad divina inmediata en la opinión coincidente de los llamados. Sobre esa certidumbre se funda la dignidad de los acuerdos en los concilios cristianos primitivos, como igualmente el método científico todavía pre-

(1) En árabe, *idjma*. Véase c. III, A.

dominante en el mundo del Islam. El hombre occidental, no comprendiendo esa idea, consideró los concilios de la época gótica posterior como una especie de parlamento, destinado a refrenar la libertad espiritual de movimientos de que gozaba el Papado. Así era entendida la idea conciliar todavía en el siglo XV—recuérdese Constancia, Basilea, Savonarola y Lutero—, y hubo al fin de desaparecer como frívola y absurda ante la concepción de la infalibilidad pontificia. Lo mismo sucede con el pensamiento de la resurrección de la carne, tan extendido en la cultura arábiga primitiva; este pensamiento presupone igualmente la representación del *pneuma* divino y del *pneuma* humano. El hombre antiguo pensaba que el alma, como forma y sentido del cuerpo, nace con éste, en alguna manera. La filosofía griega apenas habla de esto. Tal silencio puede obedecer a dos motivos: o no se conoce dicho pensamiento, o aparece tan evidente que no se presenta ante la conciencia en forma de problema. Esto último es lo que sucede aquí. Pero, para el hombre árabe, es igualmente evidente que su *pneuma*, emanación de la divinidad, elige domicilio en su cuerpo. De donde se infiere que algo deberá existir cuando, en el día del juicio, el espíritu humano tenga que resucitar; y esta es la resurrección ἐκ νεκρῶν, de los cadáveres. Mas esta concepción es ininteligible, en su profundidad, para el sentimiento cósmico de los occidentales. Nunca se puso en duda el tenor literal de la doctrina sagrada; pero inconscientemente los católicos de alto vuelo intelectual, y notoriamente Lutero, inyectaron en ella otro sentido que se caracteriza hoy con la palabra inmortalidad, es decir, perduración del alma, como puro centro de fuerza, para toda la infinidad. Si San Pablo o San Agustín pudieran conocer y comprender nuestras representaciones del Cristianismo, rechazarían todos los libros, todos los dogmas, todos los conceptos, por totalmente erróneos y heréticos.

Como ejemplo máximo de un sistema que en apariencia se ha transmitido inalterado en sus rasgos fundamentales a través de dos mil años, pero que en realidad ha sufrido tres trans-

formaciones completas en tres culturas diferentes y cada vez con un sentido nuevo, seguiré aquí la *historia del derecho romano*.

13.

El derecho antiguo es un derecho creado por los ciudadanos para los ciudadanos. Presupone como evidente forma política la Polis. Esta forma fundamental de la existencia pública tiene por consecuencia—evidente también—el concepto de persona en el sentido del hombre, que en su totalidad se identifica con el cuerpo (σῶμα) (1) del Estado. Sobre este hecho formal del sentimiento cósmico antiguo se desarrolla el derecho antiguo.

La persona es, pues, un concepto típico de la antigüedad, un conecpto que sólo en la cultura antigua tiene sentido y validez. La persona singular es un cuerpo (σῶμα) que pertenece al contenido de la Polis. El derecho de la Polis se refiere a él sólo. Ese derecho se convierte, hacia abajo, en el derecho de las cosas—el límite está formado por la relación jurídica del esclavo, que es cuerpo, pero no persona—, y hacia arriba, en el derecho de los dioses—el límite está formado por el héroe que, habiéndose tornado de hombre en deidad, posee la pretensión de derecho a un culto, como en las ciudades griegas Lisandro y Alejandro y más tarde en Roma los emperadores ascendidos a *divi*. El pensamiento jurídico de los antiguos, desarrollándose en esa dirección con creciente rigor, explica algunos conceptos, como la *capitis diminutio media*, que le resultan muy extraños al hombre occidental. En efecto, nosotros podemos imaginar que una persona, en nuestro sentido, sea privada de algunos o de todos los derechos; pero el hombre antiguo, cuando sufre aquella pena, *cesa de ser persona*, aunque sigue viviendo la vida del cuerpo. Por oposición a este concepto de la persona, es como hay que concebir el concepto antiguo de la cosa, *res*, el objeto de la persona.

(1) R. Hirzel, *Die Person*, 1914, p. 17.

La religión antigua es en todo y por todo una religión de Estado. Por eso, en la producción del derecho no hay diferencia alguna: el derecho de las cosas y el derecho divino son por igual creaciones de los ciudadanos. Las cosas y los dioses se hallan en una relación jurídica exactamente regulada con las personas. Ahora bien, para el derecho antiguo tiene importancia decisiva el comprender que el derecho es producido por la experiencia pública inmediata, no por la experiencia profesional del juez, sino por la experiencia general práctica del varón, que en la vida políticoeconómica ocupaba una posición preeminente. El que en Roma ingresaba en la carrera pública llegaba a ser, por necesidad, jurista, general de ejército, jefe administrativo, empleado de hacienda. Definía el derecho como pretor, después de haberse asimilado una dilatada experiencia en otras esferas. La antigüedad desconoce por completo el juez profesional, educado especialmente, instruído directamente para esta única actividad. Este profesionalismo es el que ha determinado el espíritu de toda la posterior ciencia del derecho. Pero los romanos no eran ni sistemáticos, ni historiadores, ni teóricos del derecho, sino exclusivamente prácticos, unos excelentes prácticos. Su jurisprudencia es una *ciencia empírica de casos particulares*, una técnica perespiritualizada, no un edificio de abstracciones (1).

Cuando se contraponen el derecho romano y el derecho griego como dos cantidades del mismo orden, se comete un error que falsea el cuadro de la cultura antigua. El derecho romano, en todo el curso de su evolución, es el derecho particular de una ciudad entre otras cien. Y en cuanto al derecho griego, no ha existido nunca como unidad. Que las ciudades de lengua griega hayan elaborado a veces derechos muy semejantes, es cosa que no altera en lo más mínimo el hecho de que cada ciudad tenía su derecho propio. Nunca surgió la idea de

(1) L. Wenger, *Das Recht der Griechen und Römer* [*El derecho de los griegos y de los romanos*], 1914, p. 170. R. v. Mayr, *Römische Rechtsgeschichte* [*Historia del derecho romano*], II, 1, p. 87.



una legislación general dórica, y menos de una legislación helénica. Semejantes representaciones son extrañas al pensamiento antiguo. El *jus civile* de los romanos valía *sólo* para los quirites. Los extranjeros, los esclavos, el mundo entero allende la ciudad no era tenido en cuenta; en cambio, el código sajón siente ya hondamente la idea de que, en puridad, no hay mas que un derecho. Hasta la época posterior del Imperio se mantuvo en Roma la rigurosa distinción entre el *jus civile* para los ciudadanos y el *jus gentium*—que es algo enteramente distinto de nuestro derecho de gentes—para «los demás», para los que vivían en la esfera de los dominios romanos como objetos de la declaración del derecho. Roma consiguió, como ciudad particular, el imperio del orbe antiguo—en otra evolución de las cosas, ese imperio hubiera podido recaer igualmente en Alejandría—; por esta razón el derecho romano obtuvo la preeminencia. Pero tal preeminencia débela el derecho romano no a su interior superioridad, sino en primer término a los éxitos políticos, y luego a la posesión incontestada de una experiencia práctica de gran estilo. La formación de un derecho antiguo general de estilo helénico—si es lícito dar este nombre a cierta afinidad espiritual entre *muchos derechos particulares*—sucede en una época en que Roma era aún una potencia política de tercer orden. Y cuando el derecho romano comenzó a adoptar formas grandiosas, ya el espíritu romano había sojuzgado al helenismo. Llegado el momento en que fué posible constituir el derecho de la antigüedad posterior, el helenismo traspasó a Roma esta tarea, porque la muchedumbre de las pequeñas Ciudades-Estados sentía muy bien que ya ninguna tenía fuerza verdadera, y Roma, en cambio, era la única cuya actividad toda consistía en último término en el ejercicio de la prepotencia. Por eso no se ha constituído una ciencia del derecho en lengua griega. Cuando la antigüedad alcanzó en su desarrollo la madurez necesaria para esa ciencia, la última de todas, ya no había en el orbe antiguo mas que *una* ciudad capaz de imponer su derecho.

No se advierte, pues, suficientemente que en la relación

entre el derecho griego y el derecho romano no hay contigüidad, sino sucesión. El derecho romano es el más joven; presupone los otros, con sus dilatadas experiencias (1), y fué edificado después, y muy de prisa, bajo la impresión paradigmática de los derechos anteriores. Es importante observar que el apogeo de la filosofía estoica—que tanto ha influído en el pensamiento jurídico—sigue al apogeo del derecho griego, pero precede al romano.

14.

El derecho romano fué elaborado en la mentalidad de unos hombres que carecían del sentido histórico. Por eso el derecho antiguo es un *derecho del día y aun del momento*. Es creado, en su idea, para cada caso y en cada caso particular. Resuelto éste, cesa de ser derecho. Concederle validez para casos ulteriores, hubiera sido contradictorio con el sentido antiguo del puro presente.

El pretor romano, al comenzar su año de magistratura, publica un edicto en donde comunica las normas de derecho a que piensa ajustarse. Pero su sucesor no está en modo alguno obligado por ellas. Y aun esta limitación a un año del derecho vigente no corresponde a su duración efectiva. El pretor, en cada caso particular, entrega a los jurados la fórmula concreta de la norma jurídica—expresamente desde la *lex Aebutia*—según la cual esta sentencia y sólo ésta ha de ser pronunciada. Así crea un derecho sin duración, un «derecho presente», en el sentido estricto de la palabra (2).

---

(1) Por casualidad puede aún determinarse la relación de «dependencia» entre el derecho antiguo y el egipcio: el gran negociante Solón en su creación del derecho ateniense tomó de la legislación egipcia diferentes preceptos sobre servidumbre de los deudores, derecho de obligaciones, holgazanería e incapacidad de adquirir. Diodoro I, 77, 79, 94.

(2) L. Wenger, *Recht der Griechen und Römer* [*Derecho de los griegos y romanos*], p. 166 y s.

En el derecho inglés existe un rasgo, al parecer semejante, pero de sentido harto diferente y, por lo mismo, muy propio para patentizar el profundo abismo que separa el derecho antiguo del derecho occidental. Se trata de un rasgo genial, netamente germánico: la facultad que tiene el juez de crear el derecho. El juez debe aplicar un derecho que, idealmente, posee una validez eterna. Por medio de sus «rules» o preceptos de ejecución (que no tienen nada de común con la citada fórmula escrita del pretor), puede el juez inglés regular a su arbitrio la aplicación de las leyes vigentes en el procedimiento, en cuya ordenación se manifiesta el fin propio de tales leyes. Pero si llega a la conclusión de que en algún caso particular hay materias de hecho para las cuales el derecho vigente no tiene solución, puede *llenar ese vacío inmediatamente*, esto es, crear un derecho nuevo en mitad del proceso. Este nuevo derecho adquiere para en adelante consistencia permanente—suponiendo que sea aprobado en forma por la corporación de los jueces—. Pero esto justamente es lo más contrario posible al espíritu del derecho antiguo. Siendo el curso de la vida pública dentro de una época, en lo esencial invariable, y repitiéndose iguales una y otra vez las situaciones jurídicas más importantes, fórmase poco a poco un cuerpo de preceptos que *empíricamente*—y *no* porque se les haya conferido poder para el futuro—son aplicados de nuevo, y en cierto modo creados nuevamente cada vez. La suma de tales preceptos, no un sistema, sino una colección, forma ahora «el derecho», tal como aparece en la posterior legislación edictal de los pretores, legislación cuyos elementos esenciales cada pretor, por razones de acomodamiento, tomó de sus antecesores.

En el pensar jurídico de los antiguos la palabra experiencia significa, pues, algo distinto que entre nosotros. No es el dominio de una masa compacta de leyes que preven todos los casos posibles, no es el ejercicio continuado de la aplicación de las leyes; es el conocimiento de que ciertas situaciones jurídicas se repiten una y otra vez, de suerte que no es necesario volver a formar el derecho de nuevo cada vez para ellas.

La forma típicamente antigua, en que fué juntándose poco a poco la materia jurídica, es, pues, una adición casi espontánea de *nomoi*, *leges*, *edicta* particulares, como en la época del derecho pretorio en Roma. Esas que llamamos legislaciones de Solón, de Carondas, de las XII tablas, no son mas que colecciones ocasionales de semejantes edictos, que habían patentizado su aplicabilidad. El derecho de Gortyn, próximamente contemporáneo de las XII, representa un grupo de novelas que se añade a una colección más antigua. Las ciudades recién fundadas se apropiaban en seguida una de esas colecciones, en las que sin duda se deslizaba no poco dilettantismo. Así, Aristófanes en las *Aves* se burla de los fabricantes de leyes. De sistema, ni una palabra. Menos aún se le ocurrió a nadie la idea de fijar el derecho para largo tiempo.

En Occidente, por el contrario, se manifiesta la tendencia a reducir desde luego todo el material jurídico viviente a una obra de conjunto exhaustiva y sistematizada para siempre, a una obra definitiva en donde cada caso pensable del futuro queda decidido de antemano. El derecho occidental se orienta hacia el futuro. El derecho antiguo es forjado para el presente.

15.

A esto que llevamos dicho parece oponerse el hecho de que en realidad existieron obras antiguas de derecho compuestas por profesionales y destinadas a una aplicación perdurable. Es cierto que del derecho antiguo primitivo (1100-700) no sabemos nada, y es seguro que los derechos consuetudinarios de los labradores y los habitantes de las ciudades primitivas no fueron consagrados por escrito, lo que contrasta con las tempranas legislaciones de la época gótica y prearábiga —Código sajón, Código sirio—. Los munumentos más antiguos que conocemos son las colecciones que desde el año 700 se atribuyen a personalidades míticas o semimíticas. Licurgo,

Zaleuco, Carondas, Dracon (1) y algunos reyes de Roma (2). La forma de la leyenda prueba que tales colecciones existían; pero ni su verdadero autor, ni los antecedentes reales de la codificación, ni el verdadero contenido eran ya conocidos por los griegos de las guerras médicas.

Una segunda capa, que corresponde al Código de Justiniano y a la recepción en Alemania del derecho romano, va unida a los nombres de Solón (600), de Pittacos (550) y otros. Trátase ya de derechos plenamente formados, con espíritu ciudadano. Llevaban los nombres de *politeia*, *nomos*, frente a las viejas denominaciones de *thesmoi* o *rhetrai* (3). Así, pues, en realidad, no conocemos mas que la historia del derecho antiguo posterior. ¿A qué obedecen estas repentinas codificaciones? Una mirada lanzada sobre esos nombres nos enseña que en tales procesos no se trata, en último término, de un derecho que precisa establecer como resultado de experiencias puras, sino de *decidir cuestiones políticas de fuerza.*

Gran error es el creer que pueda existir un derecho en general, flotando, por decirlo así, sobre las cosas, independiente de los intereses políticoeconómicos. Cabe representarse un derecho semejante; y los hombres que toman por actividad política la que consiste en imaginar posibilidades políticas, se han representado así siempre el derecho. Pero esto no altera en nada la realidad; y la realidad es que un derecho semejante, un derecho de origen abstracto, no se presenta nunca en la realidad histórica. Todo derecho encierra en forma reducida la imagen de su creador, y toda imagen histórica contiene una *tendencia* políticoeconómica, que no depende de tales o cuales ideas teóricas, sino de la *voluntad* práctica de la clase que tiene en sus manos el poder efectivo y, por lo tanto, que crea el derecho. Todo derecho ha sido creado siempre por una sola clase

(1) Beloch, *Griech. Gesch.* [*Historia de Grecia*], I, 1, p. 350.
(2) Tras los cuales se halla el derecho etrusco, forma primitiva del viejo derecho romano. Roma era una ciudad etrusca.
(3) Busolt, *Griech. Staatskunde* [*La ciencia política de los griegos*], p. 528.

social en nombre de la generalidad. Anatole France ha dicho una vez que nuestro derecho, con igualitarismo mayestático, prohibe a los ricos como a los pobres robar pan y mendigar en la calle. No cabe duda que esta justicia es la justicia de una sola parte. Las «otras partes», empero, intentarán siempre imponer un derecho que, desde *su* perspectiva vital, les aparece como el único justo. Todas esas legislaciones son, pues, actos políticos; más aún, actos de partido. Unas, como la legislación democrática de Solón, contienen una constitución—*politeia*—unida a un derecho privado—*nomoi*—de idéntico espíritu. Otras, como la legislación oligárquica de Dracon y los decemviros (1), presuponen una *politeia* que el derecho privado tiende a robustecer. Pero los historiadores occidentales, habituados al derecho perdurable, han menoscabado esa relación. El hombre antiguo sabía muy bien lo que en todo esto había. La creación de los decemviros fué en Roma el último derecho imbuído de puro espíritu patricio. Tácito lo califica de fin del derecho justo—*finis æqui juris*, Ann. III, 27—. Pues así como, después de la caída de los decemviros, aparecen con claro simbolismo los diez tribunos, así también contra el *jus* de las XII tablas y la constitución que éste supone, dirígese la labor lenta, subterránea, de la *lex rogata*, del derecho popular, que con tenacidad romana tiende a realizar lo que Solón había realizado en un solo acto, aboliendo la obra de Dracon: la πολιτεῖα πάτριος, el ideal jurídico de la oligarquía ateniense. En Atenas, desde este momento los nombres de Dracon y Solón fue-

(1) En el derecho de las XII tablas, lo que para nosotros tiene importancia histórica no es el contenido que se le atribuye, contenido del que en época de Cicerón no se conservaba ya quizá ni un solo precepto auténtico, sino el acto político de la codificación misma, cuya tendencia corresponde al derrocamiento de la tiranía tarquiniana por la oligarquía senatorial, y que, sin duda alguna, estaba destinada a afianzar para el futuro este éxito. El texto que en la época de César aprendían los niños de memoria había corrido, sin duda, la misma suerte que la lista de los antiguos cónsules, en la cual fueron introduciéndose los nombres de las familias encumbradas más tarde al poder y la riqueza. Los que recientemente niegan toda esa legislación, como Pais y Lambert, tienen, pues, razón por lo que se refiere al contenido posterior, pero no por lo que se refiere al proceso político hacia 450.

ron los gritos de guerra típicos en la larga lucha entre la oligarquía y el demos. En Roma, fueron las instituciones del Senado y del Tribunado. La constitución espartana—«Licurgo»—no sólo representó, sino que conservó el ideal de Dracon y de las XII tablas. Los dos reyes—si comparamos con Esparta las instituciones romanas, bastante afines—pasan poco a poco de la posición que ocupaban los tiranos tarquinos a la que ocupan los tribunos del tipo de los Gracos: el derrumbamiento de los últimos Tarquinos o la implantación de los decemviros—que de un modo o de otro fué un golpe de Estado contra el tribunado y sus tendencias—corresponde poco más o menos a la caída de Cleómenes (488) y Pausanias (470) y la revolución de Agis III y Cleómenes III—hacia 240— corresponde a la actividad de C. Flaminio, iniciada algunos años después; pero los reyes espartanos no consiguieron nunca un éxito definitivo sobre los eforos, que corresponden, en Esparta, al partido senatorial en Roma.

Entretanto Roma se había hecho una gran ciudad, en el sentido de las postrimerías antiguas. Los instintos aldeanos fueron poco a poco retrocediendo ante los avances de la inteligencia urbana (1). En la creación del derecho aparece, pues, desde 350 aproximadamente, la *lex data*, el derecho pretorio, junto a la *lex rogata*, el derecho popular. Pasa a segundo término la lucha entre el espíritu de las XII tablas y la *lex rogata*. Y la legislación edictal de los pretores se convierte en la pelota con que juegan los partidos.

Bien pronto el pretor llega a ser el centro absoluto de la vida jurídica, tanto de la legislación como de la práctica. Y a consecuencia de la expansión política de la potencia romana resultó que el *jus civile* del pretor urbano pasó a segundo término, por lo que se refiere a la amplitud de su esfera de aplicación, y fué superado por el *jus gentium* del *pretor peregrino*, esto es, por el derecho de «los otros». Y cuando al fin todos los habitantes del mundo antiguo que no poseían la ciudada-

(1) Véase c. II, A.

nía romana pasaron a ser «los otros», el *jus peregrinum* de la ciudad de Roma se convirtió efectivamente en un derecho imperial. Las demás ciudades —y téngase en cuenta que hasta los pueblos alpinos y las tribus de beduínos nómadas fueron administrativamente organizadas como «ciudades», *civitates*— no conservaron su propio derecho, sino en cuanto el derecho romano de los extranjeros no contenía disposiciones para el caso.

El edictum perpetuum constituye el final de la creación del derecho antiguo. Entre los preceptos jurídicos publicados anualmente por los pretores, hacía ya tiempo que se había formado un núcleo permanente. Por iniciativa de Adriano —hacia 130— fueron esos preceptos reducidos a una forma definitiva y el edicto perpetuo prohibió que se introdujeran ulteriores modificaciones en ellos. El pretor seguía, como antes, obligado a publicar el «derecho de su año», porque el derecho regía no como ley del Imperio, sino por la facultad pretoriana. Pero el pretor tenía que ceñirse al texto fijado (1). Esta es la famosa petrificación del «derecho pretorio», símbolo auténtico de una civilización de las postrimerías (2).

Con el helenismo, la ciencia antigua del derecho comienza a concebir sistemáticamente el derecho aplicado en la práctica. Como el pensar jurídico presupone la substancia de las relaciones políticas y económicas —no de otro modo que el pensar matemático supone conocimientos físicos y técnicos (3)— fué Roma muy pronto la *ciudad de la jurisprudencia antigua.* De igual manera, en el mundo mejicano fueron los victoriosos aztecas los que cultivaron ante todo el derecho en sus escuelas superiores, como la de Tezcuco. La jurisprudencia antigua es una ciencia romana, la única ciencia que Roma ha producido. Justamente en el momento en que, con Arquímedes, llega a su término la creación matemática, comienza la

(1) Sohm, *Institutiones,* 14, p. 101.
(2) Lenel, *Das edictum perpetuum,* 1907. L. Wenger, p. 168.
(3) La tabla de multiplicar de los niños supone la familiaridad con los elementos del mecanismo de los movimientos de contar.

literatura jurídica con la *Tripertita de Aelio* (1) (198, comentario a las XII tablas). Hacia el año 100 escribió M. Scævola el primer tratado sistemático de derecho privado. Entre 200 y 0 transcurre la época de clasicismo en la ciencia del derecho—aunque hoy se aplica extrañamente la denominación de clásico a un período de la ciencia jurídica que pertenece al derecho arábigo primitivo—. Por los restos de esa literatura puede medirse la distancia que separa los pensamientos de dos culturas. Los romanos tratan casos y los clasifican, pero nunca acometen el análisis de un concepto fundamental, como, por ejemplo, el de error jurídico. Distinguen cuidadosamente las clases de contratos; pero no conocen el concepto de contrato, ni tienen una teoría, por ejemplo, sobre la nulidad o impugnabilidad. «Por todo esto, es bien claro que los romanos no pueden ser, para nosotros, modelos de método científico» (2).

El final está formado por las escuelas de los sabinianos y proculeyanos, desde Augusto hasta el año 160. Son escuelas científicas, como las escuelas filosóficas de Atenas. Es posible que en ellas se haya presentado por última vez la oposición entre la concepción senatorial y la concepción tribunicia—cesárea—del derecho. Entre los mejores sabinianos se cuentan dos descendientes de los asesinos de César. Un proculeyano fué por Trajano escogido para sucesor. Agotada en lo esencial la metódica del derecho, prodújose la mezcla práctica del viejo *jus civile* con el *jus honorarium* pretoriano.

El último monumento, visible para nosotros, del derecho antiguo son las Instituciones de Gayo—hacia 161—.

El derecho antiguo es un derecho de los cuerpos. En el contenido del mundo distingue el derecho antiguo entre las personas corpóreas y las cosas corpóreas, y cual matemática euclidiana de la vida pública, determina las relaciones entre ellas. El pensar jurídico se revela próximo pariente del pensar matemático. Ambos métodos aspiran a discernir, en los casos

(1) V. Mayr, II, 1, p. 85. Sohm, p. 105.
(2) Lenel, en la *Enciclop. de las ciencias del derecho*, I, s., 357.

ópticos dados, el elemento sensible-accidental, para definir el elemento intelectual, el principio, la forma *pura* del objeto, el tipo *puro* de la situación, la relación *pura* de causa y efecto. La vida antigua aparece, ante la conciencia crítica de los antiguos, colmada de rasgos euclidianos. Nace, pues, en la mente de los pensadores antiguos una imagen compuesta de cuerpos, de relaciones de posición entre los cuerpos y de mutuas y recíprocas actuaciones por choque y contrachoque, como en los átomos de Demócrito. La ciencia antigua del derecho *es una estática jurídica* (1).

16.

La primera creación del derecho árabe fué *el concepto de la persona no corpórea.*

Para apreciar como es debido esta noción tan significativa del nuevo sentimiento cósmico, noción que falta en el derecho verdaderamente «antiguo» y que aparece de pronto en los juristas llamados clásicos—todos eran arameos—es preciso ante todo conocer la verdadera extensión del derecho árabe.

El paisaje nuevo comprende la Siria y la Mesopotamia septentrional, con la Arabia del Sur y Bizancio. Aquí por doquiera se revela el advenimiento paulatino de un nuevo derecho, derecho consuetudinario oral o escrito, derecho de estilo juvenil, como el que nos da a conocer el Código sajón. Y resulta este caso extraordinario: el *derecho particular de las ciudades-Estados,* tal como se desarrollaba con natural evidencia en el solar de la Antigüedad, se ha convertido silenciosamente *en el derecho de las comuniones religiosas.* He aquí un rasgo típico de la cultura mágica. *Un pneuma, un* mismo espíritu, *una* sapiencia e inteligencia idéntica de la verdad única, reúne a los fieles de

(1) El derecho egipcio de la época de los Hycsos y el derecho chino de «la época de los Estados en lucha» deben haberse fundado—por oposición al derecho antiguo y al indio de los Darmasutras—en otros conceptos harto distintos del de personas y cosas *corpóreas*. Si la investigación alemana lograra definir esos conceptos, conseguiría librarnos del peso con que nos oprimen las «antigüedades» romanas.



la misma religión en unidad de voluntad y de acción, haciendo de ellos *una persona jurídica*. Una persona jurídica es, pues, un ser colectivo que, como conjunto total, tiene propósitos, toma resoluciones y acepta responsabilidades. Si consideramos el cristianismo, puede decirse que este concepto es ya válido y aplicable a la comunidad primitiva de Jerusalén (1) y se extiende hasta la trinidad de las personas divinas (2).

Ya el derecho antiguo posterior, el derecho de los decretos imperiales antes de Constantino *(constitutiones, placita)*, aunque conservando estrictamente la forma romana del derecho urbano, *vale en realidad para los fieles de la «Iglesia sincretística»* (3), para esa masa de cultos, penetrados todos de idéntica religiosidad. En la Roma de entonces una gran parte de la población sentía seguramente el derecho aún como derecho de una ciudad-Estado. Pero cada paso dado hacia Oriente iba borrando más y más ese sentimiento. La reunión de los fieles en comunidad jurídica adquirió plena forma por el culto del emperador, que era enteramente un derecho divino. Con relación a este culto, puede decirse que los judíos y los cristianos —la iglesia persa apareció en el solar «antiguo» en la forma «antigua» del culto a Mithra y, por lo tanto, dentro del marco del sincretismo—viven en un territorio jurídico extranjero, como infieles. Cuando el arameo Caracalla en 212 dió el derecho de ciudadanía por la *constitutio Antonina* (4) a todos los habitantes del Imperio, salvo a los *dediticii*, fué netamente antigua la forma de este acto y sin duda hubo muchos hombres que así lo comprendieron. La ciudad de Roma se «incorporaba» literalmente los ciudadanos de todas las demás. Pero el empera-

(1) *Hechos de los Apóstoles*, XV. Aquí está la raíz del concepto de un derecho eclesiástico.

(2) El Islam como persona jurídica: M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam* [*El mundo de los pensamientos religiosos en el Islam actual*], 1917, p. 24.

(3) Véase c. III, A. Podemos atrevernos a usar esta expresión, porque los fieles de todos los cultos antiguos posteriores comulgaban en un mismo sentimiento piadoso, con la misma unión con que lo hacían las comunidades cristianas.

(4) V. Mayr, III, p. 38. Wenger, p. 193.

dor lo entendía de otro modo. Pensaba haber transformado a todos los habitantes en súbditos del «dominador de los creyentes», del supremo jefe del culto religioso, honrado por todos como *divus*. Constantino llevó a cabo la gran transformación, substituyendo la comunidad sincretística por la comunidad cristiana como objeto del derecho imperial, del derecho del Califa. De esta suerte, Constantino *constituye la nación cristiana*. Las denominaciones de piadoso e infiel cambian de sitio. Desde Constantino el derecho romano se convierte insensiblemente en el *derecho de los fieles cristianos*, y como tal fué concebido y aceptado por los convertidos asiáticos y germanos. De esta suerte nace un derecho nuevo en forma vieja. Según el derecho matrimonial antiguo, era imposible que un ciudadano romano, por ejemplo, contrajera matrimonio con la hija de un ciudadano de Capua, si entre las dos ciudades no existía comunidad de derecho, *conubium* (1). Ahora la cuestión varía; ahora se trata de saber, según qué derecho un cristiano o un judío, bien sea por nacimiento romano, bien sirio o moro, puede casarse con una infiel. Pues en el mundo mágico del derecho no cabe *conubium* entre individuos de distinta fe. No hay dificultad alguna para que un iranio contraiga matrimonio en Bizancio con una negra, si ambos son cristianos. Pero ¿cómo es posible que en la misma aldea siria un cristiano monofisita se case con una nestoriana? Acaso los dos procedan de un mismo tronco. Pero pertenecen a dos «naciones» de distinto derecho.

Este concepto *arábigo* de la nación es un hecho nuevo y decisivo. El límite entre la patria y el extranjero separaba en la cultura apolínea dos ciudades. En la cultura mágica separa dos *comunidades religiosas*. Para el romano era el *peregrinus*, el *hostis*, lo mismo que para el cristiano es el pagano y para el judío el «amhaarez.» Lo que para los galos o los griegos de la época de César significaba la adquisición de la ciudadanía ro-

(1) Las XII tablas habían prohibido el *conubium* incluso entre patricios y plebeyos.



mana, eso mismo significa *ahora el bautismo cristiano*, que da entrada en la nación directora de la cultura preeminente (1). Los persas de la época sassánida—en oposición a los de la época aquemenídica—no reconocen ya en el pueblo persa una unidad de extracción y lengua, sino la unidad de los creyentes en Mazda, que se contraponen a los infieles, aunque éstos sean, como la mayor parte de los nestorianos, de puro origen persa.

De igual modo, los judíos, y más tarde los mandeos y maniqueos, y todavía más tarde las iglesias cristianas de los nestorianos y monofisitas, se consideraban como naciones, como comunidades de derecho, como personas jurídicas en el nuevo sentido.

Así surge un grupo de derechos arábigos primitivos, dividido en religiones, con la misma precisión con que el grupo de los derechos «antiguos» se dividía en ciudades-Estados. En el Imperio sassánida se desenvuelven escuelas jurídicas del derecho zoroástrico. Los judíos, que forman una parte importante de la población, desde Armenia hasta Saba, se crean un derecho en el Talmud y lo concluyen algunos años antes que el *Corpus juris*. Cada una de estas iglesias tiene un propio derecho, independiente de las fronteras políticas, como todavía sucede hoy en Oriente. Y sólo cuando se plantea un disentimiento entre fieles de dos religiones distintas interviene el juez perteneciente a la religión dominante en el país. Nadie en el Imperio romano disputó a los judíos su jurisdicción propia. Pero asimismo los nestorianos y monofisitas comenzaron a constituir su propio derecho poco después de haberse separado de los demás cristianos. Y así fué como, por vía «negativa», es decir, por separación paulatina de los heterodoxos, acabó el derecho romano imperial por ser el derecho de los cristianos que se convirtieron a la fe del emperador. Esto es lo que confiere su sentido típico al Código romano-siriaco conservado en muchos idiomas. Se trata probablemente (2) de una obra

(1) Véase c. II, C.
(2) Lenel, I, p. 380

preconstantiniana compuesta en la cancillería del patriarca de Antioquía; es un derecho consuetudinario de carácter netamente prearábigo, en forma torpemente «antigua». Y las traducciones demuestran que su difusión fué debida a la oposición contra la iglesia ortodoxa imperial. Este derecho fué sin duda alguna la base del derecho de los monofisitas y dominó hasta el nacimiento del islamismo en una comarca mucho más extensa que la que reconocía la validez del *Corpus juris*.

Y ahora surge un problema nuevo: ¿qué valor práctico poseía realmente en este mundo de derechos la parte escrita en latín? Con la parcialidad filológica del especialista, los historiadores del derecho han estudiado hasta ahora solamente esa parte, sin advertir siquiera el problema que plantea. Los textos latinos han sido para ellos el derecho en absoluto, el derecho que Roma nos legara. Para ellos se trataba únicamente de estudiar la historia de esos textos, no la historia de su efectiva significación en la vida de los pueblos orientales. Mas lo que aquí sucede es que el derecho civilizadísimo de una cultura decrépita es impuesto a la época primaveral de una cultura joven. Llegó hasta aquí en forma de literatura erudita, a consecuencia de la evolución política, que hubiera sido muy diferente si Alejandro o César hubieran vivido más tiempo o si Antonio hubiese vencido en Actium. La historia del primitivo derecho árabe debe ser considerada desde Ctesifon y no desde Roma. El derecho del remoto Occidente, ¿fué allá en Ctesifon algo más que literatura? ¿Qué participación tuvo en el verdadero pensar jurídico, en la creación y práctica jurídica de las comarcas orientales? Y ¿cuántos elementos romanos—y aun en general «antiguos»—se conservaron en su propio seno? (1).

---

(1) Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht* [*Derecho imperial y derecho popular*], p. 13, hizo ya notar en 1891 el carácter oriental de la legislación constantiniana. Collinet, *Etudes historiques sur le droit de Justinien I* (1912), apoyándose principalmente en investigaciones alemanas, reduce gran parte de este derecho al derecho helenístico. Pero cabe preguntar: ese derecho helenístico, ¿era realmente griego o solamente estaba escrito en griego? Los resultados de las investigaciones sobre las interpolaciones concluyen borrando realmente el espíritu «antiguo» en los Digestos de Justiniano.

La historia de este derecho escrito en latín pertenece desde 160 al Oriente árabe. Y es bien significativo el hecho de que dicha historia corre paralela con la de la literatura judía, cristiana y persa (1). Los juristas clásicos (160-220) Papiniano, Ulpiano, Paulo eran arameos; Ulpiano se nombraba, con orgullo, fenicio de Tiro. Proceden, pues, de las mismas poblaciones que los Tannaim, que concluyeron la Mischna poco después de 200, y que la mayor parte de los apologistas cristianos—Tertuliano, 160-223—. Al mismo tiempo los sabios cristianos fijaron el canon y texto del Nuevo Testamento, los judíos el del Antiguo Testamento hebreo—destruyendo todos los demás manuscritos—y los persas el del Avesta. *Esta es la alta escolástica del período árabe primitivo.* Los digestos y comentarios de estos juristas mantienen con la materia jurídica anquilosada de los antiguos la misma relación que la Mischna con la Tora de Moisés y mucho más tarde la Hadith con el Corán. Son «halacha» (2), nuevo derecho consuetudinario, concebido en la forma de una interpretación de la masa de las leyes, transmitidas por la autoridad tradicional. El método casuístico es por doquiera el mismo. Los judíos de Babilonia poseían un derecho civil, que era enseñado en las escuelas superiores de Sura y Pumbadita. Fórmase en todas partes una clase especial de peritos en Derecho, los *prudentes* de la nación cristiana, los rabinos de la judía y más tarde los ulemas—en persa: mollas—de la islámica. Evacuan consultas, *responsa;* en árabe *fetwa.* Si el ulema es reconocido por el Estado, se llama entonces muftí—o en bizantino «ex auctoritate principis»—. Las formas son por doquiera las mismas.

Hacia 200 los apologistas se convierten en los padres de la Iglesia, los Tannaim en los amorreos, los grandes casuístas del derecho de los juristas—«jus»—en los explicadores y coleccionadores del derecho de las constituciones—«lex»—. Las constituciones imperiales, que desde 200 forman la única fuente

(1) Véase c. III, A.
(2) Fromer, *Der Talmud,* 1920, p. 190.

del nuevo derecho «romano», son a su vez una nueva «halacha» de las que estaban estampadas en los escritos de los juristas. Corresponden, pues, exactamente a la Gemara, que se desarrolla en seguida como comentario de la Mischna. Y las dos direcciones llegan simultáneamente a su término en el Corpus Juris y en el Talmud.

La oposición entre *jus* y *lex*, en el uso arábigo-latino del idioma, se manifiesta muy clara en la creación de Justiniano. Las Instituciones y Digestos son *jus;* tienen el significado de textos canónicos. Las Constituciones y las Novelas son *leges*, derecho nuevo bajo la forma de explicaciones. La misma relación guardan los escritos canónicos del Nuevo Testamento con la tradición de los padres de la Iglesia.

Ya hoy nadie pone en duda el carácter oriental de los millares de constituciones. Es un derecho consuetudinario del mundo, árabe que hubo de inyectarse en los textos eruditos bajo la presión de la evolución viva (1). Idéntico sentido tienen los innumerables edictos del dominador cristiano en Bizancio, del persa en Ctésifon, del judío, del Resch Galuta en Babilonia; finalmente, del Califa islámico.

¿Qué sentido, empero, tenía el *otro* trozo de esta aparente antigüedad, el viejo derecho de los juristas? No basta explicar textos. Hay que saber la relación en que el texto se hallaba con el pensar jurídico, con la declaración del derecho. Puede suceder que uno y el mismo libro, en la conciencia de dos grupos de pueblos, tenga el valor de dos obras radicalmente diferentes.

Bien pronto se formó la costumbre de no aplicar ya las viejas leyes de Roma al material de los casos particulares, sino de citar los textos de los juristas como quien cita la Biblia (2). ¿Qué significa esto? Para nuestros romanistas significa la decadencia más profunda. Pero desde el punto de vista del

(1) Mitteis, *Röm. Privatrecht bis auf die Zeit Diocletians* [*Derecho privado romano hasta Diocleciano*], 1908, prólogo, advierte que «bajo las formas tradicionales del antiguo derecho fué formándose un derecho nuevo.».

(2) V. Mayr, IV, p. 45 y ss.



mundo árabe, significa lo contrario y prueba que por fin han conseguido estos hombres apropiarse una literatura extraña, impuesta desde fuera, e incorporársela en la única forma que significaba algo para su sentimiento cósmico. Aquí se manifiesta la oposición entre el sentimiento cósmico del mundo antiguo y del mundo árabe.

17.

El derecho antiguo es una creación de los ciudadanos sobre la base de las experiencias prácticas. El derecho arábigo procede de Dios, que lo anuncia por el espíritu de los elegidos e iluminados. La distinción romana entre *jus* y *fas*—cuyo contenido además surge siempre de la reflexión humana—queda, pues, anulada aquí. Todo derecho, sea profano, sea divino, nace *deo auctore*, como dicen las primeras palabras del Digesto de Justiniano. El crédito de que gozaban los derechos antiguos tenía su fundamento en el éxito. El crédito de que goza el derecho arábigo se fundaba, en cambio, sobre la autoridad del nombre que llevaba (1). Mas hay una gran diferencia entre el sentimiento de un hombre que acepta una ley como expresión de la voluntad de otro hombre y el sentimiento del que la acepta como parte del orden divino. En un caso el hombre percibe lo justo y exacto o se inclina ante la fuerza; en el otro demuestra su sumisión—«islam»—. El oriental no pregunta ni por el fin práctico de la ley que se le aplicó ni por el fundamento lógico del juicio. Las relaciones entre el cadi y el pueblo no pueden compararse con las que el pretor mantiene con el pueblo. Éste funda sus resoluciones en un conocimiento amplio, probado en cargos elevados; aquél, en un espíritu que de un modo o de otro actúa en él y habla por él. De aquí se deduce, empero, una relación totalmente distinta entre el juez y el derecho es-

(1) De aquí los nombres ficticios de autor en innumerables libros de todas las literaturas árabes: Dionisio Areopagita, Pitágoras, Hermes, Hipócrates, Henoch, Baruch, Daniel, Salomón, los nombres de apóstoles de los múltiples Evangelios y Apocalipsis.



crito—el pretor y su edicto, el cadi y los textos de los juristas—. El edicto pretorio es la quintaesencia de las experiencias vividas por el pretor. Los textos de los juristas son como un oráculo misteriosamente consultado. El cadi no tiene en cuenta la intención práctica, la ocasión originaria del texto. Examina las palabras y hasta las letras; mas no según su significación usual, sino según la relación *mágica* que han de mantener con el caso presente. Esta relación entre el espíritu y el libro nos es conocida por la gnosis, por la apocalíptica y la mística cristiana, judía, persa; por la filosofía neopitagórica, por la cábala; y no cabe duda de que los códices latinos eran usados así en la práctica inferior del derecho arameo. La convicción de que el espíritu de Dios palpita en el sentido misterioso de las letras halla su expresión simbólica en el hecho ya referido de que todas las religiones del mundo arábigo inventaron propios caracteres gráficos para escribir con ellos los libros sagrados. Y es extraordinaria la tenacidad con que esos caracteres se mantuvieron invariables como signos típicos de las «naciones», aun cuando éstas cambiaran de idioma.

Pero, ante una pluralidad de textos, la verdad se obtiene también en el derecho por el *consensus* de los espiritualmente elegidos, por el *idjma* (1). Esta teoría ha sido desarrollada consecuentemente por la ciencia islámica. Nosotros buscamos la verdad, cada cual por sí mismo, mediante la reflexión propia. El científico árabe examina y descubre en cada caso la convicción universal de los iniciados, convicción que no puede ser falsa, porque el espíritu de Dios y el espíritu de la comunidad son uno mismo. ¿Consíguese un *consensus?* Pues entonces la verdad queda fijada. «Idjma» es el sentido de todos los concilios cristianos primitivos, judíos y persas. Pero es también el sentido de la famosa ley de citas de Valentiniano III (426), ley que ha sido objeto del general menosprecio por parte de los investigadores del derecho, porque no supieron entender sus

(1) M. Horten, *D. rel. Gedankenwelt d. Volkes im heut. Islam.* [*El mundo de las ideas religiosas en el Islam actual*], p. XVI. Véase c. III, A.

fundamentos espirituales. La ley limita a cinco el número de los grandes juristas, cuyos textos podían citarse; con lo cual crea un Canon, en el sentido del Nuevo y Antiguo Testamento, los cuales igualmente contienen la suma de los textos que pueden ser citados como canónicos. En caso de opiniones diferentes, decide la mayoría de opiniones acordes; y si las opiniones acordes se equilibran en número, decide Papiniano (1). Idéntica concepción sirve de base al método de las interpolaciones que Triboniano aplicó en gran estilo al *Digesto* de Justiniano. Todo texto canónico contiene en idea la verdad intemporal. Por consiguiente, no admite perfeccionamiento. Pero las necesidades efectivas del espíritu varían. Surge de aquí una técnica de alteraciones ocultas que mantiene hacia afuera la ficción de la invariabilidad. Esta técnica ha sido empleada profusamente en todos los escritos religiosos del mundo árabe, incluso en la *Biblia*.

Después de Marco Antonio, la personalidad más fatal de la historia árabe ha sido Justiniano. Como su «correspondiente», el emperador Carlos V, Justiniano, lejos de realizar aquello a que era llamado, desvió el curso de las cosas. Así como en Occidente el sueño faústico de una resurrección del sacro Imperio romano pasó por todo el romanticismo político y, más allá de Napoleón, más allá todavía de los príncipes locos de 1848, ensombreció el sentido de los hechos, así también Justiniano fué presa del quijotismo y quiso reconquistar la totalidad del Imperio. En vez de dirigir la mirada a *su* mundo, al Oriente, puso sus afanes siempre en la lejana Roma. Ya antes de subir al trono negoció con el papa romano, quien, en aquella época, no era todavía reconocido por todos ni siquiera como *primus inter pares* de los grandes patriarcas cristianos. Por responder a los deseos del papa, introdujo el símbolo diofisita de Calcedonia—con lo cual perdió para siempre las comarcas monofisitas—. La consecuencia de Actium fué que en los dos primeros siglos, en los siglos decisivos, la for-

(1) V. Mayr, IV, 45 y s.

mación del Cristianismo quedó trasladada al Occidente, al solar «antiguo», en donde las capas superiores de la espiritualidad permanecieron ajenas a la idea cristiana. Mas luego el espíritu cristiano primitivo se restableció entre los monofisitas y nestorianos. Justiniano, empero, lo rechazó, y así dió lugar a que naciera el Islam *como religión nueva* y no como corriente puritana dentro del cristianismo oriental. Lo mismo hizo con el derecho. En el momento en que los derechos consuetudinarios de Oriente se hallaban ya en condiciones de ser codificados, compuso un código latino que de antemano estaba condenado a ser mera literatura. Oriente lo rechazó por motivo del idioma y Occidente por razones políticas.

La obra misma, como las «correspondientes» de Dracon y Solón, aparece en el momento en que se inicia ya la época posterior, y nace con una intención política. En Occidente, donde la ficción de la permanencia del *Imperium romanum* ocasionó las campañas absurdas de Belisario y de Narsés, habían formado hacia el año 500 los Visigodos, los Burgundos y los Ostrogodos códigos latinos para los «romanos» sometidos. Pensóse en Bizancio que era necesario oponerles un verdadero código romano. En Oriente la nación judía acababa de terminar su código, el Talmud. En el Imperio bizantino había un enorme número de personas que seguían la nación del emperador y su derecho, el derecho cristiano. Era, pues, necesario componer para ellas el código adecuado.

Porque, a pesar de todo, el *Corpus juris*, de composición precipitada y técnicamente defectuosa, es una creación árabe y, por tanto, *religiosa*. Demuéstranlo la tendencia cristiana de muchas interpolaciones, (1) las constituciones referentes al derecho de la Iglesia—que en el código de Teodosio están todavía al final y aquí se encuentran al principio—y muy insistentemente los prólogos de muchas novelas. Sin embargo, el libro no constituye un comienzo, sino un final. El latín, ya sin valor, desaparece ahora rápidamente de la vida jurídica—las nove-

(1) Wenger, p. 180.

las están en su mayoría escritas en griego—y con él la obra tontamente redactada en esa lengua. Pero la historia del derecho sigue el curso que le había señalado el código romano-siriaco, y produce en el siglo VIII obras por el estilo del derecho alemán rural del siglo XVIII, obras como las *Ekloga* del emperador León (1) y el *Corpus* del arzobispo persa Jesubocht, un gran jurista (2). Ya entonces vivía el mejor jurista del Islam, Abu Hanifa.

18.

La historia del derecho en Occidente comienza con entera independencia de la creación de Justiniano, que por entonces se hallaba completamente anulada. Su total insignificancia queda demostrada por el hecho de que su parte principal, las *Pandectas*, se ha conservado en un manuscrito único, casualmente descubierto—¡por desgracia!—hacia 1050.

La precultura produjo hacia 500 una serie de derechos de los pueblos germánicos—visigodo, ostrogodo, borgoñón, franco, lombardo—. Estos derechos corresponden a los de la precultura arábiga, de los cuales sólo los derechos judíos (3) se han conservado hasta hoy: el Deuteronomio—hacia 621, hoy aproximadamente Moisés V, 12-26—y el código de los Sacerdotes—hacia 450, hoy aproximadamente Moisés II-IV—. Ambos derechos tratan de los valores fundamentales de una existencia primitiva: familia y propiedad. Ambos utilizan con primitivo vigor, pero no sin prudencia, un viejo derecho civilizado—los judíos, y de seguro también los persas y otros, se sirven del derecho babilónico posterior (4); los germanos utilizan algunos restos de la literatura romana.

---

(1) Krumbacher, *Byzantinische Litteratur-Geschichte* [*Historia de la literatura byzantina*], p. 606.
(2) Sachau, *Syr. Rechtsbücher* [*Libros de derecho sirios*], t. III.
(3) Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* [*Historia de la cultura israelita*], p. 200 y ss.
(4) Un vislumbre de éste nos proporciona la famosa ley de Hammurabi, aunque no podemos saber cómo esta obra única se relacionaba

La vida política de la época primitiva gótica, con sus derechos aldeanos, feudales, muy sencillos, conduce muy pronto a una evolución separada en tres grandes esferas jurídicas que todavía perduran en igual estricta separación. Carecemos aún de una historia comparada del derecho occidental, de una historia que persiga hasta sus más hondas raíces el sentido de esta evolución.

El más importante de todos, por sus destinos políticos, fué el derecho normando, tomado del derecho franco. Después de la conquista de Inglaterra en 1066 el derecho normando venció al sajón de los indígenas, y desde entonces en Inglaterra «el derecho de los grandes es el derecho del pueblo entero». Este derecho ha ido desenvolviendo sin conmociones su puro espíritu germánico, desde una concepción estrictamente feudal hasta la que hoy rige. Ha llegado a ser el derecho dominante en el Canadá, en la India, en Australia, en África del Sur y en los Estados Unidos. Prescindiendo de esta fuerza, es también el derecho más instructivo de la Europa occidental. A diferencia de los demás derechos, su desenvolvimiento *no* ha sido obra de los maestros teóricos. El estudio del derecho romano en Oxford permanece apartado de la práctica. La alta nobleza lo rechaza en Merton en 1236. Los jueces mismos van desenvolviendo el viejo derecho por medio de sentencias creadoras, y estas decisiones prácticas —*reports*— son la fuente de donde se alimentan los libros de derecho como el de Bracton (1259). Desde entonces, y hoy todavía, caminan paralelos el derecho estatutario, que se mantiene vivo por los *reports*, y el derecho consuetudinario, que se da a conocer continuamente en la práctica de los Tribunales. No hacen falta actos legislativos singulares de la representación popular.

En el Sur dominaban los códigos germanorrománicos ya citados. En el sur de Francia rige el visigodo como *droit écrit*, por oposición al *droit coutumier* franco, que rige en el norte. En Italia, hasta muy entrado el Renacimiento está en vigor el

por su rango interior con el derecho a que había llegado el mundo babilónico.

más importante de todos esos derechos: el de los lombardos, puramente germánico. En Pavía formóse una escuela de derecho germánico, de donde salió hacia 1070 la producción científica más valiosa de esta época, la *Expositio*. Poco después fué redactado un código, la Lombarda (1). La evolución jurídica del Sur fué interrumpida y substituída por el *Code civil* de Napoleón. Este libro ha sido en los países románicos, y aun en otros varios, la base de ulteriores formaciones jurídicas. Por eso resulta, después del derecho inglés, el más importante de todos.

En Alemania se inicia un movimiento jurídico poderoso con los derechos de los pueblos góticos—Código sajón de 1230, Código suavo de 1274—. Pero ese movimiento decayó bien pronto. Formóse una confusa masa de derechos pertenecientes a las múltiples ciudades y territorios, hasta que el romanticismo político, ayuno de todo sentido de la vida, el romanticismo de los soñadores entusiastas como el emperador Maximiliano, floreció sobre la miseria de la realidad e hizo presa también en el derecho. La Dieta de Worms creó en 1495, inspirándose en el modelo italiano, la ordenación del Tribunal cameral del Imperio. En el Sacro romano Imperio fué introducido el derecho romano imperial como derecho común alemán. Trocóse el viejo procedimiento alemán por el italiano. Los jueces tuvieron que estudiar allende los Alpes, y recibieron la experiencia, no de la vida que les rodeaba, sino de una filología peritísima en el arte de dividir conceptos. Sólo en este país existen desde entonces ideólogos del derecho romano que defienden el *Corpus juris* como un santuario contra los ataques de la realidad.

¿Qué era lo que, bajo ese nombre, pasó a ser propiedad espiritual de un escaso número de individuos de mente gótica? Hacia 1100, en Bolonia, un alemán, Irnerio, había hecho del único manuscrito de las *Pandectas* el objeto de una verdadera escolástica jurídica. Transportó el método lombardo al nuevo texto, «en cuya verdad, como *ratio scripta*, se creía, del mismo

(1) Sohm, *Inst.*, p. 156.

modo que se creía en la Biblia y en Aristóteles» (1). Pero la inteligencia gótica, adherida al sentido vital del goticismo, estaba bien lejos de vislumbrar siquiera el espíritu de aquellas proposiciones, que encerraban en su seno los principios de una vida civilizada, cosmopolita. La escuela de los glosadores, como toda la escolástica, vivía bajo la influencia del realismo conceptual—según el cual, lo propiamente real, la substancia del mundo, no son las cosas, sino los conceptos universales—y consideraba que el derecho verdadero se encuentra en la aplicación de los conceptos abstractos y no en el uso y la costumbre, como la «mísera y sucia» Lombarda (2). Los glosadores sentían por el libro un interés puramente dialéctico (3) y no pensaban en aplicar su sabiduría a la vida. Hasta después de 1300 no empiezan sus glosas y sumas a herir los derechos lombardos de las ciudades del Renacimiento. Los juristas de la época gótica posterior, sobre todo Bartolo, han fundido el derecho canónico y el derecho germánico en un conjunto definido para la aplicación práctica. Introdujeron pensamientos reales, los pensamientos de una época que comienza a ser posterior, los pensamientos que corresponden próximamente a la legislación de Dracon y a los edictos de los emperadores, desde Diocleciano hasta Teodosio. *La creación de Bartolo* valió en España y en Alemania como «derecho romano». En Francia, por el contrario, la jurisprudencia del barroco, desde Cujacio y Donelo, dejó el texto escolástico por el texto bizantino.

Pero junto a la obra abstracta de Irnerio tuvo lugar en la misma Bolonia un hecho decisivo. Hacia 1140 escribió el monje Graciano su famoso decreto. Creó de esta suerte *la ciencia* occidental *del derecho espiritual*, reduciendo (4) el an-

(1) Lenel, I, p. 395.
(2) El juego de palabras entre la *faex* (hez) lombarda y la *lex* (ley) romana es de Huguccio (1200).
(3) W. Goetz, *Arch. f. Kulturgesch* [*Archivos de historia de la cultura*], 10, 28 y ss.
(4) Según el último trabajo de Sohm: *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* [*El viejo derecho católico de la Iglesia y el decreto de Graciano*].

tiguo derecho católico—mágico—de la Iglesia a un sistema, desde el sacramento primario del bautismo, sacramento que pertenece a la época primera de la cultura árabe (1). Ahora bien: el cristianismo católico moderno—el cristianismo faústico—había encontrado ya una forma en la que daba expresión jurídica a su existencia. Partía esta forma del sacramento gótico primario del altar—y su fundamento, que es la ordenación sacerdotal—. En 1234 está ya compuesta en el *Liber extra* la parte esencial del *Corpus juris canonici*. El Pontificado realizó lo que el Imperio no había conseguido: la creación de un *Corpus juris germanici* universal para Occidente, formado con todos los ricos elementos de los derechos populares. La materia jurídica del goticismo sacro y profano dió de sí con método germánico un derecho privado completo, con su derecho penal y su procedimiento. Es el derecho «romano», cuyo espíritu desde Bartolo había penetrado en el estudio de la obra justinianea. Así se revela también en el derecho la gran disensión faústica que provocó la lucha gigantesca entre el Imperio y el Pontificado. En el mundo árabe era imposible la contradicción entre *jus* y *fas*. En el mundo occidental es inevitable. Ambos son la expresión de una voluntad de predominio sobre el infinito. La voluntad jurídica profana arraiga en la costumbre y extiende su mano sobre las generaciones del futuro. La voluntad jurídica sagrada arraiga en una certidumbre mística y proclama una ley eternamente intemporal (2). Esta lucha entre dos adversarios iguales no ha terminado, y aun hoy la presenciamos en el derecho matrimonial, con la oposición del matrimonio civil y el matrimonio canónico.

Al despuntar el barroco, la vida que ha adoptado formas urbanas y económicas, impone la exigencia de un derecho como el que dieron las antiguas ciudades-Estados desde Solón. Ahora se comprende el fin del derecho vigente; pero nadie pudo modificar la herencia fatal de la época gótica, según la cual una

(1) Véase c. III, A.
(2) Véase c. IV, A.

clase de sabios y eruditos considera como su privilegio propio el crear «el derecho, nacido con nosotros».

El racionalismo urbano se orienta hacia el derecho natural, como sucedió en la filosofía sofística y estoica. El derecho natural fué fundado por Oldendorp y Bodino y fué destruído por Hegel. En Inglaterra, el mejor jurista, Coke, defendió el derecho germánico, continuado en la práctica, contra el último ensayo que hicieron los Tudores para introducir el derecho de las Pandectas. En el continente, los sistemas científicos se desenvolvieron en formas *romanas* hasta los derechos territoriales alemanes y los bosquejos del *ancien régime* que sirvieron de base a Napoleón. Y así resulta que el Comentario de Backstone a las *Laws of England* (1765) es el *único código puramente germánico* en el umbral de la civilización occidental.

19.

Llegados al término de este estudio, conviene que lancemos una mirada en torno. Tres historias del derecho se aparecen ante nuestros ojos. Estas tres historias están enlazadas entre sí sólo por los elementos de la forma idiomática y sintáctica que una tomó—o tuvo que tomar—de la otra; pero sin que, al usarlos, vislumbrara siquiera la distinta existencia que allí se encerraba. Dos de esas historias se hallan conclusas. Vivimos ahora en la tercera, y nos hallamos en el punto decisivo en que comienza la labor constructiva de gran estilo, esa labor que, en las otras dos, correspondió exclusivamente a los romanos y al Islam.

¿Qué ha sido para nosotros hasta ahora el derecho romano? ¿Qué daños ha causado? ¿Qué puede ser para nosotros en el futuro?

En la historia de nuestro derecho constituye el motivo fundamental la lucha entre los libros y la vida. El libro occidental no es un oráculo, no es un texto arcano con secretos mágicos, sino *un pedazo de historia conservada*. Es el pasado com-

primido que quiere ser futuro; y quiere serlo por medio de nosotros, los lectores, en quienes revive su contenido. El hombre faústico no quiere, como el antiguo, rematar su vida al modo de una figura cerrada y conclusa; quiere proseguir una vida que se inició mucho antes que él y camina hacia su fin más allá de él. Para el hombre gótico, entregado a la meditación de sí mismo, no era problema el saber si debía o no injertar su existencia en la historia, sino dónde debía hacer ese injerto. Necesitaba un pasado para dar al presente sentido y profundidad. Ante la mirada religiosa aparecía el viejo Israel; ante la mirada profana se alzaba la antigua Roma, cuyas ruinas eran por doquiera visibles. Aquellos hombres sentían por Roma una respetuosa admiración, no porque fuese grande, sino porque era vetusta y remota. Si hubieran conocido Egipto no habrían visto apenas a Roma. Y el idioma de nuestra cultura habría sido otro.

Era ésta una cultura de libros y de lectores. Por eso dondequiera que quedaron libros «antiguos» verificóse una especie de *recepción* y el desarrollo tomó la forma de una liberación lenta y penosa. La *recepción* de Aristóteles, de Euclides, del *Corpus juris*, significa el descubrimiento harto temprano de un vaso ya preparado—en el Oriente mágico fué otro su sentido—para contener los pensamientos propios. Mas esto vale tanto como condenar al hombre de temple histórico a la esclavitud de los conceptos. No porque se vierta en su pensamiento un sentimiento de la vida extraño a su ser—que tal transfusión no sucede nunca—, sino porque entorpece la expresión de su propio sentir y le impide desarrollar un idioma espontáneo y libre de prejuicios.

El pensamiento jurídico necesita referirse a algo palpable. Los conceptos jurídicos han de ser abstraídos de algo. Pero la fatalidad fué que en vez de abstraer los conceptos de las fuertes y precisas costumbres de la existencia social y económica, aquellos hombres los tomaron de los libros latinos precipitadamente y antes de tiempo. El jurista occidental se hace filólogo y substituye la experiencia práctica de la vida por una

experiencia erudita, fundada en el puro análisis y enlace de los conceptos jurídicos, los cuales a su vez descansan sobre sí mismos.

Esta ha sido la causa de que hayamos olvidado por completo *que el derecho privado debe representar el espíritu de la existencia social y económica.* Ni el *Code civil* ni el derecho territorial prusiano, ni Grocio ni Mommsen se han dado clara cuenta de este hecho. La formación de nuestros juristas y la literatura jurídica de nuestro tiempo cierran el camino a todo vislumbre de esa «fuente» del derecho vigente, que es en verdad su origen propio.

Así resulta que nuestro derecho privado se funda sobre una sombra, pues tiene su base en *la economía del mundo «antiguo» posterior.* La profunda animosidad con que, al comienzo de la vida económica civilizada en Occidente, se oponen los términos de capitalismo y socialismo, obedece en gran parte a que el pensamiento científico del derecho y, bajo la influencia de éste, el pensamiento de las personas educadas refiere los conceptos esenciales de persona, cosa y propiedad a las situaciones y divisiones de la vida «antigua». El libro se interpone entre las cosas y las concepciones de las cosas. El hombre educado —es decir, el que se ha educado en los libros—valora hoy las cosas en lo esencial según el módulo «antiguo». El hombre de acción, el que no se ha educado para emitir juicios, se siente incomprendido. Advierte la contradicción entre la vida del tiempo y la concepción jurídica, indaga quién sea el causante de esta contradicción y la atribuye al egoísmo.

Reaparece el problema: ¿Quién crea el derecho occidental y para quién? El pretor romano era propietario rural, oficial, hombre perito en cuestiones de administración y hacienda. Esto le capacitaba para su actividad de juez y al mismo tiempo de productor del derecho. El *praetor peregrinus* desenvolvía el derecho de los extranjeros como un derecho de tráfico económico en una ciudad mundial de las postrimerías; y lo desarrollaba sin plan ni tendencia, sólo por los casos realmente presentes.

Pero la voluntad faústica de duración pide un libro que valga «de hoy en adelante para siempre» (1) y quiere un sistema que prevea todos los casos posibles. Un libro semejante es un trabajo científico, y requiere necesariamente una clase de hombres sabios, creadores del derecho, administradores del derecho: los doctores de las Facultades, las viejas familias de juristas en Alemania, la *noblesse de robe* en Francia. Los *judges* ingleses, poco más de un centenar, proceden sin duda de la elevada clase de los defensores—los *barristers*—, pero en rango son superiores incluso a los ministros.

Una casta de sabios es por fuerza ajena al mundo. Desprecia la experiencia, que no procede del pensamiento. Y se produce así una lucha inevitable entre la costumbre fluyente de la vida práctica y la «casta de los sabios». Aquel manuscrito de las Pandectas ha sido durante siglos «el mundo» en que vivía el jurista. Incluso en Inglaterra, donde no hay Facultades de Derecho, la corporación de los juristas se apoderó de la educación de sus sucesores, y de esta manera interpuso un valladar entre la evolución de los conceptos jurídicos y la evolución general.

Lo que hasta hoy llamamos ciencia del derecho es, pues, o filología del idioma jurídico o una escolástica de los conceptos jurídicos. Es la única ciencia que todavía hoy deriva de conceptos «eternos» fundamentales el sentido de la vida. «La actual ciencia del derecho en Alemania representa en gran medida una herencia del escolasticismo medieval (2). Todavía no se ha iniciado una reflexión teórica de carácter jurídico sobre los valores fundamentales de nuestra vida *real*. Desconocemos por completo esos valores.»

Este problema queda reservado al futuro pensamiento alemán. Se trata de extraer de la vida práctica actual los principios más profundos, desenvolverlos y elevarlos a la categoría

(1) Lo que en Inglaterra vale para siempre es la forma constante de la prosecución del derecho, que se va formando en la práctica.
(2) Sohm, *Inst.*, p. 170.

de conceptos jurídicos fundamentales. Las artes mayores ya han pasado. La ciencia del derecho queda por hacer.

Porque la labor del siglo XIX—aunque este siglo se precia de creador—es labor meramente preparatoria. *Nos ha libertado del libro justinianeo, pero no de sus conceptos.* Los ideólogos del derecho romano ya no gozan de consideración entre los sabios, pero la ciencia y erudición de estilo rancio siguen en pie. Otra especie de ciencia del derecho es necesaria para libertarnos también del esquema de esos conceptos. La experiencia filológica debe ser substituída por una experiencia social y económica.

Para descubrir el estado de las cosas basta lanzar una mirada sobre el derecho privado y el derecho penal en Alemania. Son sistemas rodeados de una corona de leyes adjetivas cuya materia era imposible incorporar a la ley principal. Aquí se separan en concepto y sintaxis los elementos que son reductibles al esquema antiguo y los que no lo son.

¿Por qué hubo de hacerse en 1900 una ley especial castigando el robo de energía eléctrica, tras una discusión grotesca sobre si tal energía es una cosa o no? ¿Por qué no es posible elaborar el contenido de la ley de patentes en el derecho real? ¿Por qué el derecho de propiedad intelectual resulta incapaz de distinguir por conceptos la creación espiritual, cuya forma comunicable es el manuscrito y la obra impresa, la obra objetiva? ¿Por qué ha habido que diferenciar—en total oposición al derecho real—la propiedad artística de un cuadro y su propiedad material, distinguiendo entre la adquisición del original y la adquisición del derecho de reproducción? ¿Por qué permanece impune el robo de una idea mercantil o de un plan de organización, y en cambio se castiga el robo del trozo de papel en que se halla estampado el proyecto? Porque estamos todavía hoy obsesionados *por el concepto antiguo de la cosa corpórea* (1). Pero la vida es otra. Nuestra experiencia instintiva se orienta hacia los conceptos *funcionales* de fuerza producti-

(1) Código civil alemán, § 90.

va, de espíritu inventivo, de talento emprendedor, de energía espiritual, corporal, artística, organizadora. Nuestra física, cuya teoría más adelantada es una reproducción exacta de nuestra vida actual, no conoce ya el viejo concepto de cuerpo. Demuéstralo bien claramente la teoría de la energía eléctrica. ¿Por qué es nuestro derecho incapaz de reducir a conceptos los grandes hechos de la economía actual? Pues porque conoce a la persona *sólo como cuerpo.*

Cuando el pensamiento jurídico occidental se apropió los términos antiguos, quedaba en ellos tan sólo la parte más superficial de su significación. El nexo de los textos revela únicamente el uso lógico de las palabras, pero no la vida que en éstas se desenvolvía. La metafísica muda contenida en los antiguos conceptos jurídicos no puede ser en modo alguno resucitada en el pensamiento de otros hombres. No hay en el mundo ningún derecho que exprese el fondo último, la raíz más profunda, porque este fondo y raíz son evidentes para los hombres que construyen el derecho. Todo derecho supone tácitamente lo esencial, sin manifestarlo, porque se dirige a hombres que comprenden íntimamente y saben aplicar lo inexpresable, implícito en los preceptos literales. Todo derecho es derecho consuetudinario en una gran parte. Aunque la ley define las palabras, es la vida la que las *interpreta.*

Y cuando un idioma jurídico ajeno es recibido y aceptado por los sabios, que con su esquema conceptual sojuzgan el propio derecho vital, entonces sucede que los conceptos permanecen vacíos y la vida enmudece. El derecho ya no es un arma, un instrumento, sino que se convierte en pesada carga; y la realidad prosigue su camino, no con el derecho, sino junto al derecho.

Por eso la materia jurídica que exigen los hechos de nuestra civilización permanece extraña al esquema antiguo de los libros jurídicos y a veces se resiste completamente a ser incorporada en él. Por eso resulta informe y por tanto inexistente para el pensamiento jurídico y aun para el pensamiento general de los hombres ilustrados.

¿Son realmente las personas y las cosas conceptos jurídicos en el sentido de nuestra legislación actual? No. Representan tan sólo un límite trivial trazado entre el hombre y lo demás. Manifiestan una distinción, por decirlo así, física. Pero en el concepto romano de *persona* estaba incluída antaño toda la metafísica de la realidad antigua. La diferencia entre el hombre y la deidad, la esencia de la polis, del héroe, del esclavo, del cosmos con materia y forma, el ideal vital de la ataraxia constituyen los supuestos evidentes de aquel concepto, supuestos que para nosotros no existen ya. La palabra propiedad conserva en nuestro pensamiento todavía la definición *estática* antigua, y por eso falsea en todas sus aplicaciones el carácter dinámico de nuestra vida. Dejemos esas definiciones a los éticos abstractos, vueltos de espaldas a la vida; a los juristas, a los filósofos, a las disputas absurdas de los doctrinarios políticos. Y sin embargo, la inteligencia *toda* de la historia económica de estos días descansa en la *metafísica de ese único concepto*.

Por eso hay que decirlo con toda precisión: el derecho antiguo era un *derecho de cuerpos;* nuestro derecho es un derecho de funciones. Los romanos crearon una estática jurídica; nuestro problema de hoy es crear una dinámica jurídica. Para nosotros las personas no son cuerpos, sino unidades de fuerza y de voluntad; y las cosas no son cuerpos, sino fines, medios y creaciones de dichas unidades. La relación antigua entre los cuerpos era la posición. Pero la relación entre fuerzas se llama acción. Para un romano el esclavo era una cosa que producía otras cosas. Nunca se le ocurrió a un escritor como Cicerón el concepto de la propiedad intelectual, y no hablemos de la propiedad de una gran idea o de las posibilidades de un gran talento. Pero para nosotros el organizador, el descubridor y empresario es una *fuerza creadora* que actúa sobre otras *fuerzas productoras,* señalándoles la dirección, la tarea y los medios para una actividad propia. Ambas fuerzas pertenecen a la vida económica no como posesoras de cosas, sino como condensadores de energías.

Es necesario que el futuro realice en el pensamiento jurídico una revolución análoga a la física y matemática superior. La vida social, económica, técnica, espera ser al fin comprendida en este sentido. Necesitamos más de un siglo de pensamiento agudo y profundo para alcanzar ese fin. Para ello hace falta que la educación de los juristas se rija por nuevos módulos. A saber:

1.° Una amplia experiencia *práctica* inmediata de la vida económica actual.

2.° Un conocimiento exacto de la historia jurídica de Occidente, comparando continuamente la evolución alemana, la inglesa y la románica.

3.° El conocimiento del derecho antiguo, pero no como modelo de los conceptos actuales, sino como brillante ejemplo de cómo un derecho se desenvuelve pura y simplemente al hilo de la vida *práctica*.

El derecho romano ha dejado de ser para nosotros el origen de los conceptos fundamentales, de los conceptos eternamente válidos. Pero nos lo hace valioso la relación entre la existencia romana y los conceptos jurídicos romanos. Por el derecho romano podemos aprender a producir nosotros nuestro propio derecho, con nuestra *propia* experiencia.

CAPITULO II

CIUDADES Y PUEBLOS

A

EL ALMA DE LA CIUDAD

I.

En el mar Egeo, hacia la mitad del segundo milenio antes de Jesucristo, dos mundos se hallan frente a frente. El uno, lleno de obscuros presentimientos, cargado de esperanzas, ebrio de pasión y de actividad, progresa lentamente hacia el futuro; es el mundo miceniano. El òtro, alegre y colmado, descansa entre los tesoros de una cultura vieja, y con fina destreza ve tras de sí, ya resueltos y superados, todos los grandes problemas; es el mundo minoico de Creta.

Este fenómeno, que ocupa hoy el centro de la investigación, resulta para nosotros incomprensible, si no medimos el abismo que separa esas dos almas. Los hombres de entonces tuvieron que «sentirlo», aunque no lo «conocieran». Yo lo percibo ante mí: los habitantes de los castillos de Tirinto y Micenas levantan la vista con veneración respetuosa hacia la inaccesible espiritualidad de las costumbres de Knossos; los pulidos habitantes de Knossos miran con desprecio a esos jefecillos y sus secuaces; y sin embargo, en el pecho de esos robustos bárbaros alienta un sordo sentimiento de superioridad, como el que los soldados germánicos sentían ante los viejos romanos cargados de honores.

¿Que cómo podemos saberlo? Más de una vez ha sucedido que los hombres de dos culturas diferentes se han encontrado cara a cara. Conocemos varios casos de esos en que la vida se

halla aún «entre las culturas». Y entonces aparecen sentimientos que cuentan entre los más fecundos del alma humana.

Lo que sin duda ocurrió entre Knossos y Micenas ocurrió también entre la corte bizantina y los grandes alemanes que, como Otón II, tomaron esposa en dicha corte. Por una parte la clara admiración de los caballeros y los condes y, como respuesta de la otra parte, la despreciativa extrañeza con que una civilización refinada, algo marchita ya y cansada, contempla el frescor pesadote, el amanecer de la comarca germana, tal como lo descubre el *Ekkehard* de Scheffel.

En Carlomagno se manifiesta claramente esa mezcla de un alma primitiva, pronta a despertar, y una pegadiza espiritualidad postrimera. Algunos rasgos de su reinado nos autorizan a calificarlo de Califa del Frankistán. Y por otra parte es todavía el jefecillo de una tribu germánica. La mezcla de ambos elementos confiere al fenómeno su carácter simbólico, como en las formas de la capilla de Aquisgrán, que ya no es una mezquita, ni es todavía una catedral. La precultura germánica occidental se arrastra entre tanto, lenta y subterránea. Pero ese súbito fulgor que, con notorio desacierto, llamamos renacimiento carolingio, vino traído por un rayo de Bagdad. No olvidemos que la época de Carlomagno constituye un episodio superficial. Con ella transcurre algo accidental que no tiene consecuencias. Después de 900, después de una profunda caída, comienza algo nuevo, algo que actúa con la gravedad de un sino y con esa profundidad fecunda que inicia la duración. Pero en el año 800 la civilización árabe de las cosmópolis orientales alumbraba como un sol. No de otro modo, antaño la civilización helenística, sin necesidad de Alejandro y aun antes de Alejandro, lanzó sus destellos hasta las regiones del Indo. Ni Alejandro la despertó, ni siquiera la extendió. Limitóse a seguirla—no a precederla—en su curso hacia Oriente.

En los cerros de Tirinto y Micenas encontramos *castillos y fortalezas* al modo primitivo germánico. Los palacios cretenses—que no son moradas regias, sino enormes edificios destinados a albergue de una numerosa comunidad de sacerdotes

y sacerdotisas—están adornados con un lujo de gran urbe, propio de la Roma posterior. Al pie de las colinas de Tirinto y Micenas se agrupan las chozas de los labriegos y secuaces. En Creta desenterramos hoy—Gurnia y Hagia Triada—ciudades y casas que revelan refinadísimas necesidades y una técnica arquitectónica conseguida a fuerza de largas experiencias anteriores, familiarizada con las más delicadas pretensiones en punto a mobiliario y decoración mural, acostumbrada a dosificar la luz, a establecer redes de canalización, a resolver problemas de escaleras y otros por el estilo. Allí, en Tirinto y Micenas, la planta de la casa es un símbolo riguroso de la vida. Aquí, en Creta, es la expresión de una «finalidad» refinada. Comparad los vasos cretenses de Kamares y los frescos cretenses de estuco pulimentado con los productos auténticos de Micenas. Todo es *arte industrial*, arte fino y vario, no arte grande, profundo, de simbolismo grave y torpón, como el que en Micenas se ve madurar hacia el estilo geométrico. No es estilo, sino gusto (1). En Micenas mora una raza originaria, que ha elegido su solar por lo que el suelo produce y la facilidad de defensa que en el terreno encuentra. La población minoica, en cambio, se establece aquí o allá según su criterio económico, como se advierte muy bien en la ciudad de Filakopis, en Melos, hecha para la exportación. Un castillo miceniano es una promesa. Un castillo minoico es algo postrero. Como los castillos micenianos, así eran hacia el año 800 las cortes y residencias francas y visigodas entre el Loira y el Ebro. Y al Sur, los palacios moros, las casas y las mezquitas de Córdoba y Granada.

Sin duda no es un azar que el florecimiento del lujo cretense coincida con la época de la gran revolución egipcia, la época de los Hyksos (1780-1580) (2). Es posible que por en-

(1) Ya lo reconoce la investigación sobre arte: v. Salis, *Die Kunst der Griechen* [*El arte de los griegos*], 1919, p. 3 y ss.; H. Th. Bossert, *Alt-Kreta* [*La antigua Creta*], 1921, introducción.

(2) D. Fimmen, *Die kretisch-mykenische Kultur* [*La cultura cretense-miceniana*], 1921, p. 210.

tonces los artífices egipcios buscasen refugio en las islas pacíficas y hasta en los castillos del continente, como los sabios bizantinos pasaron a Italia muchos siglos después. Porque para entender bien esta época hay que afirmar la hipótesis de que la cultura minoica es una parte de la cultura egipcia. Este hecho se comprendería mucho mejor si la parte más importante de las creaciones artísticas del Egipto, las del delta occidental, no se hubieran perdido por la humedad del suelo. Conocemos la cultura egipcia por cuanto floreció en el suelo seco del Sur. Pero no hay duda de que no fué en este punto en donde estuvo el centro de la evolución.

No es posible trazar un límite preciso entre la vieja cultura minoica y la joven cultura miceniana. En todo el mundo egipciocretense se advierte una afición—muy moderna—por las cosas extrañas y primitivas; y recíprocamente, los caudillos del continente, cuando podían, robaban, compraban, y en todo caso admiraban e imitaban las obras cretenses. Igualmente el estilo de las migraciones, tan encomiado antes por germánico primitivo, tiene en realidad origen oriental en todo el idioma de sus formas (1). Los germanos hacíanse fabricar y adornar sus castillos y sepulcros por prisioneros o por artistas traídos del Sur. La «sepultura de Atreo» en Micenas se empareja perfectamente con la tumba de Teodorico en Rávena.

Bizancio es un milagro de este género. Aquí hay que ir separando las distintas capas una tras otra cuidadosamente. Primero Constantino reconstruyó en 326 la ciudad, que había sido destruída por Séptimo Severo. Al reconstruirla hizo de ella *una urbe antigua de primer orden*, en la que fueron a unirse la senectud apolínea de Occidente y la juventud mágica de Oriente. Después, en 1096, cuando la ciudad era ya una *capital del mundo arábigo posterior*, aparecieron ante sus muros los cruzados, con Godofredo de Bouillon a la cabeza—de ellos hace la ingeniosa Ana Commena, en su obra histórica, una

(1) Dehio, *Gesch. d. deutsch. Kunst.* [*Historia del arte alemán*], 1919, p. 16, ss.

descripción implacablemente despreciativa (1) —, trayendo un soplo de primavera en los últimos días otoñales de esta civilización. La ciudad ejerció sobre los godos y los rusos su encanto irresistible. A los godos los atrajo como la ciudad más oriental de la civilización antigua. A los rusos, un milenio después, como la más septentrional de la civilización árabe. La poderosa catedral de San Basilio en Moscú, de 1554, inicia la precultura rusa y se halla «entre los estilos», como el templo de Salomón, durante dos mil años, se halla entre la ciudad mundial de Babilonia y el cristianismo primitivo.

2.

El hombre primitivo es un animal *errante*, una existencia cuya vigilia anda a tientas por la vida; es todo microcosmos, sin patria, sin solar, provisto de agudísimos y medrosos sentidos, siempre pendiente de arrebatar alguna ventaja a la naturaleza hostil. Un cambio profundo comienza al iniciarse la agricultura —actividad *artificial* completamente ajena a los cazadores y los pastores—. El que cava y cultiva la tierra no pretende saquear la naturaleza, sino *cambiarla*. Plantar no significa tomar algo, sino *producir* algo. Pero al hacer esto, el hombre mismo *se torna planta*, es decir, aldeano, arraigando en el suelo cultivado. El alma del hombre descubre un alma en el paisaje que le rodea. Anúnciase entonces un nuevo ligamen de la existencia, una sensibilidad nueva. La hostil naturaleza se convierte en amiga. La tierra es ahora ya la *madre* tierra. Anúdase una relación profunda entre la siembra y la concepción, entre la cosecha y la muerte, entre el niño y el grano. Una nueva religiosidad se aplica —en los cultos chtónicos— a la tierra fructífera que crece con el hombre. Y como expresión perfecta de este sentimiento vital surge por doquiera *la figura simbólica de la casa labradora*, que en la disposición

(1) Dieterich, *Byz. Charakterköpfe.* [*Figuras bizantinas*], p. 156, s.

de sus estancias y en los rasgos de su forma exterior nos habla de la sangre que corre por las venas de sus habitantes. La casa aldeana es el gran símbolo del sedentarismo. Es una planta. Empuja sus raíces hondamente en el suelo «propio». Es *propiedad* en el sentido más sagrado. Los buenos espíritus del hogar y de la puerta, del solar y de las estancias, Vesta, Janus, los Lares y Penates, tienen su domicilio fijo, como el hombre mismo.

Este es el supuesto de toda cultura. La cultura misma es siempre vegetal; crece sobre su territorio materno y afirma una vez más el ligamen psíquico que une al hombre con el suelo. Lo que para el labriego significa su casa, eso mismo significa *la ciudad para el hombre culto.* Lo que para la casa son los espíritus buenos, eso mismo es para toda ciudad el dios protector o el santo patrón. También la ciudad es un vegetal. Los elementos nómadas, los elementos puramente microcósmicos, le son tan ajenos como a la clase labradora. Por eso toda evolución de un idioma de las formas superiores está siempre adherida al paisaje. Ningún arte, ninguna religión pueden cambiar nunca el lugar de su crecimiento. La civilización, con sus ciudades gigantescas, es la que por fin desprecia esas raíces del alma y las arranca. El hombre civilizado, el *nómada intelectual,* vuelve a ser todo microcosmos, sin patria, libre de espíritu, como los cazadores y los pastores eran libres de sentido. *Ubi bene, ibi patria*—el dicho vale para *antes* y para *después* de toda cultura—. En la época de las migraciones, que precede a la primavera de la cultura fáustica, el sentimiento virginal, y sin embargo ya maternal de los germanos, buscó hacia el Sur una patria para construir el nido de su cultura por venir. Hoy, llegado al término de esta cultura, el espíritu desarraigado recorre todas las posibilidades territoriales e intelectuales. Entre las dos épocas, empero, se extiende un tiempo en el que los hombres *mueren* por un pedazo de tierra.

Hay un hecho decisivo; nunca, sin embargo, apreciado en toda su significación. Y es que todas las grandes culturas son

culturas urbanas. El hombre superior de la segunda era es un *animal constructor de ciudades.* Aquí encontramos el criterio propio de la «historia universal»—que se distingue muy precisamente de la historia humana—. *La historia universal es la historia del hombre urbano.* Los pueblos, los Estados, la política, la religión, todas las artes, todas las ciencias se fundan en *un único* protofenómeno de la existencia humana: en la ciudad. Pero todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades—aunque su cuerpo se encuentre en el campo—; por eso no saben cuán extraña cosa es la ciudad. Debemos sumergirnos en la estupefacción de un hombre primitivo que por vez primera contemplase en medio del paisaje esa masa de piedra y madera, con sus calles envueltas en piedra, con sus plazas cubiertas de piedra, con sus construcciones de extraña forma, en donde pululan los hombres.

Pero el verdadero milagro es cuando nace el *alma* de una ciudad. Súbitamente, sobre la espiritualidad general de su cultura, destácase el alma de la ciudad como un alma colectiva de nueva especie, cuyos últimos fundamentos han de permanecer para nosotros en eterno misterio. Y una vez despierta, se forma un cuerpo visible. La aldeana colección de casas, cada una de las cuales tiene su propia historia, se convierte en un *todo conjunto.* Y este *conjunto* vive, respira, crece, adquiere un rostro peculiar y una forma e historia interna. A partir de este momento, además de la casa particular, del templo, de la catedral y del palacio, constituye la imagen urbana en su unidad el objeto de un idioma de formas y de una historia estilística, que acompaña en su curso todo el ciclo vital de una cultura.

Bien se comprende que lo que distingue la ciudad de la aldea no es la extensión, no es el tamaño, sino la presencia de un alma ciudadana. Hay aglomeraciones humanas muy considerables que no constituyen ciudades; las hay no sólo en las comarcas primitivas, como el interior del África actual, sino también en la China posterior, en la India y en todas las regiones industriales de la Europa y de la América modernas.

Son centros de una comarca; pero no forman interiormente mundos completos. No tienen alma. Toda población primitiva vive en la aldea y en el campo. No existe para ella la esencia denominada «ciudad». Exteriormente habrá, sin duda, agrupaciones que se distingan de la aldea; pero esas agrupaciones no son ciudades, sino mercados, puntos de reunión para los intereses rurales, centros en donde no puede decirse que se viva una vida peculiar y propia. Los habitantes de un mercado, aun cuando sean artesanos o mercaderes, siguen viviendo y pensando como aldeanos. Hay que penetrarse bien del sentimiento especial que significa el que una aldea egipcia primitiva, china primitiva o germánica primitiva—breve punto en medio del campo inmenso—se convierta en ciudad. Esta ciudad no se distingue acaso por nada exteriormente; pero espiritualmente es el lugar desde donde el hombre contempla *ahora el campo como un «alrededor»*, como algo distinto y subordinado. A partir de este instante, hay dos vidas: la vida dentro y la vida fuera de la ciudad, y el aldeano lo siente con la misma claridad que el ciudadano. El herrero de la aldea y el herrero de la ciudad, el alcalde de la aldea y el burgomaestre de la ciudad viven en dos mundos diferentes. El aldeano y el ciudadano son distintos seres. Primero sienten la diferencia que los separa; luego son dominados por ella; al fin acaban por no comprenderse uno a otro. Un aldeano de la Marca y un aldeano de Sicilia están hoy más próximos entre sí que el aldeano de la Marca y el berlinés. Desde este punto de vista existen verdaderas ciudades. Y este punto de vista es el que con máxima evidencia sirve de fundamento a la conciencia despierta de todas las culturas.

Toda época primera de una cultura es al mismo tiempo la primavera de una organización ciudadana. Ante las ciudades, el hombre de la precultura se siente presa de profunda timidez, porque no ve entre sí y esas formas ciudadanas ninguna relación íntima. A orillas del Rin y del Danubio ocurrió muchas veces—por ejemplo en Estrasburgo—que los germanos acamparon delante de las puertas de las ciudades romanas, que per-

manecían inhabitadas (1). En Creta los conquistadores establecieron una aldea sobre las ruinas de las ciudades incendiadas, como Gurnia y Knossos. Las órdenes religiosas de la precultura occidental, los benedictinos y sobre todo los cluniacenses y premonstratenses, se establecieron, como los caballeros andantes, en pleno campo. Los franciscanos y dominicos son los primeros que se construyen conventos en las ciudades góticas; la nueva alma ciudadana acaba de despertar. Pero aun en estos edificios y en todo el arte franciscano se advierte que el individuo siente una tierna melancolía, una casi mística aprensión o temor de la novedad, de lo claro, de lo despierto, de todo eso que la totalidad acoge todavía con obscuro sentimiento. Nadie se atreve apenas a no ser ya aldeano. Los jesuítas son los primeros que viven con la conciencia madura y superior del hombre verdaderamente ciudadano de una gran ciudad. En todas las épocas primitivas los dominadores ponen su corte en fortalezas que van cambiando de un sitio a otro. Este es un símbolo del predominio absoluto del campo, que todavía no reconoce a la ciudad. En el antiguo imperio de Egipto, el asiento de la administración—lugar bien poblado—se halla junto al «muro blanco», en el templo de Ptah, más tarde Memfis; pero los Faraones cambian continuamente de residencia, como los reyes de la Babilonia sumérica y los del imperio carolingio (2). Los monarcas chinos primitivos de la dinastía Chu tienen desde 1109 generalmente su castillo en Loh-yang—hoy Ho-nanfu—. Pero hasta 770—que corresponde a nuestro siglo XVI—no es elevado el lugar a la categoría de corte y residencia permanente.

Nunca ha recibido el sentimiento del ligamen con la tierra, de la adhesión vegetal y cósmica, tan poderosa expresión como en la arquitectura de esas diminutas ciudades primitivas, que casi se reducen a un par de calles en torno a un mercado, un

(1) Dehio, *Gesch. d. deutsch. Kunst* [*Historia del arte alemán*], 1919, p. 13.
(2) Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* [*Historia de la antigüedad*], I, p. 188.

castillo o un santuario. Aquí es donde con mayor claridad se comprende que todo gran estilo es una planta. La columna dórica, la pirámide egipcia, la catedral gótica surgen y *crecen* literalmente de la tierra, con el rigor y la necesidad del sino; son una existencia sin conciencia despierta. En cambio, la columna jónica y los edificios del Imperio medio y del barroco se *apoyan* sobre el suelo, son obras plenamente despiertas, conscientes de sí mismas, libres, seguras. La existencia aquí, separada ya de las potencias chtónicas, y como aislada de la tierra por el empedrado de las calles, es más desteñida, al paso que la sensibilidad y la inteligencia han ido creciendo en poderío y soltura. El hombre se torna «espíritu», se hace «libre» y vuelve otra vez al nomadismo; pero con más estrechez y frialdad. *El «espíritu» es la forma específicamente urbana de la vigilia inteligente.* El arte, la religión, la ciencia se van llenando poco a poco de inteligencia, se van haciendo extrañas a la tierra, incomprensibles para el labrador arraigado al terruño. La civilización trae consigo la crisis de la fecundidad. Las raíces antiquísimas de la existencia se secan en los adoquines de las ciudades. El libre pensamiento—¡fatales palabras!—aparece como una llama, que asciende magnífica y se consume al punto en el aire.

3.

La nueva alma de la ciudad habla un idioma nuevo, que muy pronto se identifica con el idioma de toda la cultura. El campo, con sus hombres aldeanos, está herido de muerte; ya no comprende ese idioma. El aldeano se azora y enmudece. Todo estilo genuino se desenvuelve en las ciudades. El sino de la ciudad y las emociones de los hombres ciudadanos son exclusivamente los que constituyen el fondo que se revela en la lógica de las formas visibles. Todavía el gótico más primitivo nació del paisaje mismo, abrazando la casa aldeana con sus habitantes y sus utensilios. Pero el estilo Renacimiento aparece en la *ciudad* del Renacimiento y el estilo barroco en

la *ciudad* barroca; y no hablemos de la columna corintia, no hablemos del rococó, estilos propios de la gran urbe. Acaso todavía trascienda un leve soplo de la ciudad al campo. Pero el campo mismo es ya incapaz de llevar a cabo la creación más mínima. El campo calla y se desvía. El aldeano y la casa aldeana permanecen, en lo esencial, góticos y siguen siéndolo aún hoy. El *campo* helénico ha conservado el estilo geométrico; la aldea egipcia, el estilo del Imperio antiguo.

El «rostro» de la ciudad, sobre todo, posee en su expresión una historia. Los gestos de la ciudad representan casi la historia psíquica de la cultura. Primero aparecen las pequeñas ciudades primitivas del gótico y de todas las demás culturas incipientes. Estas ciudades casi se funden con el paisaje; son todavía casas aldeanas que se apretujan a la sombra de un castillo o de un santuario y que, sin alterar su forma interior, se convierten en casas ciudadanas por el solo hecho de no alzarse ya sobre un ambiente de campos y praderas, sino sobre el círculo de otras casas vecinas. Los pueblos de la cultura primitiva se transforman poco a poco en pueblos ciudadanos. Existe, pues, un cuadro específico de ciudad china, india, apolínea, fáustica. Y dentro de este cuadro existe una fisonomía típica de ciudad armenia o siria, jónica o etrusca, alemana, francesa o inglesa. Hay una ciudad de Fidias, una ciudad de Rembrandt, una ciudad de Lutero. Estas denominaciones y los meros nombres de Granada, Venecia, Nuremberga evocan al punto una imagen precisa; porque todo cuanto una cultura produce en religión, arte, ciencia, ha sido creado en ciudades semejantes. Las cruzadas se originan todavía en el espíritu de los castillos caballerescos y de los claustros agrestes. Pero ya la Reforma es ciudadana, y se fragua en estrechas callejuelas y altas casas. La gran epopeya, cantar de la sangre, pertenece al castillo y a la fortaleza. Pero el drama, en que la vida despierta, atenta y vigilante, se prueba a sí misma; el drama es poesía ciudadana. Y la gran novela, donde el espíritu *libertado* contempla el conjunto de lo humano, supone la urbe cosmopolita. No hay más lírica que la lírica ciudadana—si se exceptúa

la genuina canción popular—. Y si prescindimos del arte aldeano, arte, «eterno», toda poesía, toda arquitectura también es ciudadana y tiene una historia rápida y breve.

Consideremos ahora ese claro y alto lenguaje de formas que nos hablan las grandes aglomeraciones de piedra. La humanidad urbana, toda espíritu, toda ojos, lo ha introducido ella misma en su mundo luminoso, por oposición al idioma suave del campo. Contemplemos la silueta de la gran ciudad, los tejados con sus chimeneas, las torres, las cúpulas recortándose sobre el horizonte. Escuchemos lo que nos dice *una sola* mirada sobre Nuremberga y Florencia, sobre Damasco y Moscú, sobre Pekín y Benarés. ¿Qué sabemos del espíritu de las ciudades antiguas, si ya no podemos contemplar sus perfiles en el cielo meridional, a la luz del sol, entre las nubes, por la mañana o en la noche estrellada? Esas calles rectas o torcidas, anchas o estrechas; esas casas bajas, altas, claras, obscuras, cuyas fachadas, cuyos *rostros*, en todas las ciudades occidentales, miran a la calle y en todas las ciudades orientales le vuelven la espalda, sin ventanas; el espíritu de las plazas y encrucijadas, de las revueltas y perspectivas, de las fuentes y monumentos, de las iglesias, templos y mezquitas, de los anfiteatros y estaciones, de los bazares y edificios públicos; luego las barriadas suburbanas, las villas con jardín, las aglomeraciones de esos cuarteles de alquiler entre inmundicias y campos labrados, los barrios distinguidos y los barrios pobres, la Suburra de la antigua Roma y el Faubourg Saint-Germain de París, la antigua Baias y la actual Niza, los breves cuadritos urbanos de Ratisbona y Brujas, el océano de casas de Babilonia, Tenochtitlan, Roma y Londres. Todo eso tiene historia, es historia. Suceda un gran acontecimiento político, y el rostro de una ciudad tomará nuevas arrugas. Napoleón dió un nuevo aspecto al París borbónico, Bismarck imprimió un sello nuevo en la pequeña ciudad de Berlín. Pero la aldea entre tanto permanece inmóvil, ceñuda y colérica.

En los tiempos primitivos, *sólo el paisaje* domina sobre la mirada del hombre. El paisaje campesino imprime su forma

en el alma del hombre, vibra a compás del alma humana. La sensibilidad del hombre y el rumor de las selvas cantan en un mismo ritmo. El porte, la marcha, el traje inclusive se amoldan a los prados y a los bosques. La aldea, con sus tejados pacíficos, como suaves colinas, con el humo de la tarde, con sus pozos, sus setos, sus bestias, está toda como sumergida, tendida en el paisaje. La aldea *confirma* el campo; es una exaltación de la imagen campestre. La ciudad posterior desafía el campo. Su silueta contradice las líneas de la naturaleza. La ciudad *niega* toda naturaleza. Quiere ser otra cosa, una cosa más elevada. Esos agudos tejados, esas cúpulas barrocas, esas torres y pináculos no encuentran en la naturaleza nada que pueda emparejárseles. Ni quieren tampoco encontrarlo. Al fin se inicia la urbe, la urbe gigantesca, la *ciudad como un mundo*, la ciudad que *debe* ser sola y única. Y comienza también la labor destructiva a aniquilar el paisaje. Antaño la ciudad se entregó a la imagen del campo. Ahora la ciudad quiere reconstruir el campo a su propia semejanza. Y los senderos se convierten en vías militares, los bosques y los prados en parques, las montañas en puntos de vista panorámicos. La ciudad inventa una naturaleza artificial, pone fuentes en lugar de manantiales, cuadros de flores, estanques, tallos recortados, en lugar de praderas, charcas y matorrales. En la aldea, los tejados de paja parecen cerros y las callejas senderos. Pero en la ciudad ábrense amplios los pasos de las calles empedradas, llenas de polvo coloreado y de ruidos extraños. Aquí viven hombres, como ningún ser natural podría nunca sospecharlos. Los trajes y hasta los rostros armonizan con un fondo de adoquines. Durante el día se desenvuelve por las calles un tráfico de extraños colores y sonidos. De noche brilla una luz nueva que apaga la luz de la luna. Y el pobre aldeano, atónito, de pie sobre el asfalto, hace la más ridícula figura. No comprende nada y nadie le comprende a él. Sirve, a lo sumo, para un paso de comedia y para producir el pan que ese mundo urbano necesita.

De aquí se sigue una consecuencia esencial: para compren-

der la historia política, la historia económica, es necesario ante todo reconocer que la ciudad, separándose cada día más del campo y desvalorando al fin por completo el campo, es el elemento que determina el curso y sentido de la historia superior. *La historia universal es historia ciudadana.*

Si dejamos aparte el hecho de que el hombre antiguo, fundándose en su sentimiento euclidiano de la existencia, enlaza el concepto de ciudad con la propensión hacia un mínimo de extensión e identifica por lo tanto la ciudad con el cuerpo pétreo de la polis individual, veremos que en toda cultura aparece bien pronto el tipo de la *capital.* Como el nombre indica, es la capital aquella ciudad cuyo espíritu, con sus métodos, sus fines y sus resoluciones políticas y económicas, domina todo el territorio. El campo todo, con sus habitantes, se convierte en medio y objeto de ese espíritu director. El campo no comprende lo que aquí sucede. Nadie tampoco le pregunta nada. Los grandes partidos, en todas las comarcas de las culturas posteriores, las resoluciones, el cesarismo, la democracia, el parlamento constituyen la forma en que el espíritu de la capital comunica al campo lo que éste ha de querer y, en ocasiones, la causa por la que debe morir. El foro antiguo, la prensa occidental no son ni más ni menos que las armas espirituales de la ciudad dominante. El que viviendo en el campo comprende bien lo que en estos tiempos es la política y se siente a la altura de ella, pasa a formar en las filas de los hombres ciudadanos, quizá no en cuerpo, pero sí desde luego en espíritu. La orientación, la opinión pública del campo labrador—cuando existe—es siempre dirigida, prescrita por la ciudad mediante la prensa o el discurso. Tebas es Egipto. Roma es el *orbis terrarum.* Bagdad es el Islam. París es Francia. En cambio la historia de las épocas primitivas se desarrolla en múltiples pequeños centros de los diversos territorios. Los distritos egipcios, los diferentes pueblos de la Grecia homérica, los condados y ciudades libres de la época gótica hicieron antaño la historia. Pero poco a poco la política se concentra en pocas capitales, no quedando a las demás sino una sombra de vida política. Esta situación no ha

sido alterada ni siquiera por la atomización del mundo antiguo en ciudades-Estados. Ya en la guerra del Peloponeso limitóse la política propiamente a Atenas y Esparta. Las demás ciudades del mar Egeo formaban en la esfera de una u otra política. Ya no se puede hablar en ellas de una política verdaderamente *propia*. Por último, toda la historia antigua se representa en el foro de Roma, aunque César esté combatiendo en las Galias, los asesinos de César en Macedonia o Antonio en Egipto; porque todo lo que sucede en el mundo recibe su sentido *por relación y referencia a Roma.*

4.

La historia propiamente tal comienza con la formación de las dos *clases primarias*, nobleza y sacerdocio, que se elevan sobre la clase aldeana. La forma fundamental de toda política primitiva—homérica, china, gótica—consiste en la oposición entre la gran nobleza y la pequeña nobleza, entre el rey y los vasallos, entre el poder temporal y el espiritual. Más tarde el estilo de la historia se convierte en el de la ciudad, en el de la *burguesía o tercer estado*. Y todo el sentido de la historia se concentra exclusivamente en estas tres clases, en la conciencia de estas tres clases. *El aldeano carece de historia.* La aldea queda fuera de la historia universal, y toda la evolución desde la «guerra de Troya» hasta la guerra de Mitrídates, o desde los emperadores sajones hasta la guerra mundial, pasa por encima de esos breves puntos del paisaje, aniquilándolos a veces, derramando su sangre, pero dejando intacta su íntima esencia.

El aldeano es el hombre eterno. Vive independiente de toda cultura. La cultura anida en las ciudades. El aldeano precede a la cultura y sobrevive a la cultura. Ensimismados, perpetúanse los aldeanos de generación en generación, circunscritos a los oficios y actividades de la tierra, almas místicas, entendimientos secos, atados a lo práctico. Son la fuente siempre viva de la sangre que en las ciudades hace la historia universal.

Las invenciones de la cultura en las ciudades, las formas

políticas, las costumbres económicas, las herramientas, la sabiduría y el arte son acogidas al fin por el labrador con desconfianza y vacilación, pero sin que por ello varíe su índole íntima. El aldeano occidental aceptó exteriormente las teorías de los grandes concilios, desde el gran lateranense hasta el tridentino, como también los resultados de la técnica mecánica y de la revolución francesa. Pero siguió siendo lo que era, lo que había sido ya antes de Carlomagno. La piedad del aldeano actual es más antigua que el cristianismo. Sus dioses son anteriores a toda religión elevada. Eliminad la presión que sobre él ejercen las grandes ciudades y le veréis, sin echar nada de menos, tornar al estado natural primario. Su ética verdadera, su metafísica verdadera—que ningún sabio de la ciudad ha juzgado digna de estudio—residen allende la historia de la religión y del espíritu. En verdad puede decirse que no tienen historia.

La ciudad es espíritu. La gran ciudad es el «pensamiento libre». La burguesía, la clase social del espíritu, comienza a darse cuenta de su existencia propia al oponerse a las potencias—«feudales»—de la sangre y de la tradición. Derriba tronos y limita todos los derechos en nombre de la razón, y sobre todo en nombre del pueblo, entendiendo por tal exclusivamente el pueblo de las ciudades. La democracia es la forma política en que se le exige al labrador la concepción cósmica del hombre ciudadano. El espíritu de la ciudad reforma la gran religión de los tiempos primitivos y coloca junto a la antigua religión de clases una religión burguesa: la *ciencia libre*. La ciudad asume la dirección de la historia económica, substituyendo los valores primarios del campo—inseparables de la vida y pensamiento aldeanos—por el concepto de *dinero, concepto separado ya del de bienes raíces*. El término primario con que el campo designa el tráfico de los bienes es la palabra *trueque*. Aun en el caso del trueque de una cosa por metal noble, este cambio para el aldeano no se basa en el «pensamiento monetario», el cual distingue entre la cosa y el valor y enlaza la idea de valor con una cantidad ficticia o metálica, cuyo fin desde este momento consiste en *medir* lo «otro», la «mercancía». Las caravanas y

los viajes de los Wikingos en la época primitiva son procesos que se verifican entre establecimientos campesinos y significan trueque y botín. En épocas posteriores verifícanse entre ciudades y significan «dinero». Esta es la diferencia que separa a los normandos de antes y a los hanseáticos y venecianos de después de las Cruzadas, o a los navegantes antiguos en la época miceniana y a los navegantes posteriores en la época de las grandes colonizaciones. La ciudad significa no sólo espíritu, sino también dinero (1).

Llega una época en que la ciudad se ha desarrollado tan vigorosamente que ya no necesita afirmar su oposición al campo, a la aldea, a la nobleza rural. Ahora es el campo con sus clases sociales primarias el que se defiende sin esperanza contra la supremacía irresistible de la ciudad. Esta defensa se dirige espiritualmente contra el racionalismo, políticamente contra la democracia y económicamente contra el dinero. En esta época ya se han reducido a corto número las ciudades que llevan la dirección de la historia. Aparece la profunda distinción —que es sobre todo psíquica— entre la *gran ciudad* y la *pequeña ciudad;* y esta cultura bajo el nombre significativo de ciudad rural se convierte en una parte del campo, privado ya de toda actividad importante. La diferencia entre el hombre del campo y el hombre de la ciudad llega a ser bastante considerable en esas pequeñas ciudades; pero al fin desaparece ante la enorme distancia entre ambos y el habitante de la gran ciudad. La astucia del labriego y pequeño ciudadano y la inteligencia de los habitantes de la gran ciudad son dos formas de vigilia inteligente entre las cuales casi no es posible conciliación. Claro está que aquí no se trata del número de habitantes, sino del espíritu. También es claro que todas las grandes ciudades conservan algunos rincones en donde viven fragmentos de humanidad poco menos que campesina aún y en donde los habitantes mantienen en las callejas relaciones casi aldeanas. Hay como una pirámide de seres cada vez más intensamente ciudadanos, des-

(1) Véase cap. V, A.

de esos hombres, casi labriegos aún, hasta las capas más estrechas de los pocos verdaderos hombres de la gran ciudad. Estos se sienten en su centro dondequiera que ven cumplidas las bases fundamentales de su psicología.

Así el concepto de dinero llega a adquirir un carácter plenamente abstracto. Ya no *sirve* para la inteligencia del tráfico económico, sino que somete la circulación de las mercancías a su propio desarrollo. Valora las cosas no por comparación entre ellas, sino *por relación a sí mismo*. Su relación con el suelo y con los hombres del campo ha desaparecido tan completamente, que ya no tiene importancia alguna para el pensamiento económico de las ciudades directoras—«mercados de dinero»—. Ahora el dinero es una potencia, potencia puramente espiritual, representada por el metal, en la conciencia de la capa superior de la población económicamente activa. Y esa potencia sojuzga al hombre de la ciudad como la tierra antaño tenía sujeto al labriego. Existe un «pensamiento monetario» como existe el pensamiento matemático o el jurídico.

Pero el suelo, la tierra, es algo real, natural, mientras que el dinero es algo abstracto y artificial, una simple categoría como «la virtud» en el pensamiento de los «ilustrados». De aquí se sigue que toda economía primaria, es decir, toda economía sin ciudad depende de las potencias cósmicas, del suelo, del clima, de las invasiones humanas; lo cual la mantiene dentro de ciertos límites. En cambio, el dinero, como pura forma de tráfico, ocupa dentro de la conciencia vigilante una esfera de posibilidades que la realidad es impotente para limitar. No de otro modo son las magnitudes del mundo matemático y lógico. Podemos construir cuantas geometrías no euclidianas se nos antoje, sin que nos detenga la consideración de los hechos reales. Igualmente la economía de la gran ciudad no encuentra obstáculo para aumentar el «dinero», o, dicho de otro modo, para pensar en otras dimensiones monetarias, lo cual no tiene nada que ver con un aumento del oro o en general de los valores reales. No hay ni medida ni bienes de ninguna clase con que poder medir o comparar el valor de un talento en la época de

las guerras médicas y en el botín egipcio de Pompeyo. Para el hombre considerado como animal económico es el dinero una forma de la conciencia activa que ya no tiene raíces en la existencia. Por eso el dinero tiene una fuerza enorme sobre toda civilización incipiente, que siempre es la dictadura absoluta de ese «dinero», en formas distintas según las distintas culturas. Pero también así se explica su falta de consistencia, que le hace al fin perder fuerza y sentido, hasta el punto de desaparecer del pensamiento de una civilización envejecida —como sucede en tiempos de Diocleciano—para dejar el puesto a los valores primarios fundados en el suelo.

Surge, por último, el formidable símbolo y recipiente del espíritu totalmente libertado, la ciudad mundial, centro en donde finalmente se concentra por completo el curso de la historia universal. Me refiero a esas pocas gigantescas ciudades de toda civilización madura, a esas urbes que descalifican y desvaloran todo el paisaje materno de su cultura, aplicándole el concepto de provincia. Ahora ya todo es provincia; el campo, la pequeña *y* la gran ciudad son provincia. Sólo quedan exceptuados de este apelativo esos dos o tres puntos centrales. Ya no hay nobles y burgueses; ya no hay libres y esclavos; ya no hay helenos y bárbaros; ya no hay fieles e infieles. Ya sólo existen los *provincianos* y *los habitantes de la urbe mundial*. Las restantes oposiciones palidecen ante esta oposición única, que domina los acontecimientos, las costumbres vitales y las concepciones del universo.

Las más viejas de esas ciudades mundiales fueron Babilonia y la Tebas del imperio nuevo—el mundo minoico de Creta pertenece, pese a su esplendor, a la provincia egipcia—. En la antigüedad es Alejandría el primer ejemplo de urbe cosmopolita; la vieja Hélade se convierte de golpe en provincia. Ni Roma ni la repoblada Cartago, ni tampoco Bizancio lograron anularla. En la India, las ciudades gigantescas de Udjein, Kanaudi y sobre todo Pataliputra eran famosas hasta en China y Java. Bien conocido es el renombre fabuloso de Bagdad y Granada en Occidente. En el mundo mejicano fué al parecer

Uxmal—fundada en 950—la primera ciudad mundial de los imperios mayas, que, con el florecimiento de las ciudades toltecas Tezcuco y Tenochtitlán, quedaron reducidos a la categoría de provincia.

No debe olvidarse la ocasión en que aparece por vez primera la palabra *provincia*. Provincia es la denominación política que los romanos aplicaron a la Sicilia, cuya sumisión significa que por primera vez un territorio culto y director decae hasta convertirse en objeto sometido. Siracusa había sido la primera gran ciudad del mundo antiguo, cuando Roma era aún una comarca sin importancia. Pero desde su incorporación, Siracusa es, frente a Roma, una ciudad provinciana. Y en el mismo sentido puede decirse que el Madrid de los Habsburgos y la Roma pontifical, grandes ciudades directoras en el siglo XVII, decayeron al final del XVIII a la categoría de provincia, suplantadas por Londres y París. El ascenso de New York al campo de ciudad mundial, tras la guerra de Secesión de 1861-65, es acaso el acontecimiento más fecundo en consecuencias del pasado siglo.

5.

El coloso pétreo de la ciudad mundial señala el término del ciclo vital de toda gran cultura. El hombre culto, cuya alma plasmó antaño el campo, cae prisionero de su propia creación, la ciudad, y se convierte entonces en su criatura, en su órgano ejecutor y finalmente en su víctima. Esa masa de piedra es la ciudad *absoluta*. Su imagen, tal como se dibuja con grandiosa belleza en el mundo luminoso de los ojos humanos, su imagen contiene todo el simbolismo sublime de la muerte, de lo definitivamente «pretérito». La piedra perespiritualizada de los edificios góticos ha llegado a convertirse, en el curso de una historia estilística de mil años, en el material inánime de este demoníaco desierto de adoquines.

Estas últimas ciudades son *todo* espíritu. Las casas no son

ya—como eran todavía las casas jónicas y barrocas—las descendientes de la vieja casa aldeana, célula primaria de la cultura. Ya ni siquiera son casas en donde Vesta y Jano, los Penates y los Lares tengan santuarios; son viviendas que ha creado no la sangre, sino la finalidad, no el sentimiento, sino el espíritu del negocio. Mientras el hogar, en sentido piadoso, constituye el verdadero centro de una familia, es que aun sigue viva la última relación con el campo. Pero cuando esta relación se rompe, cuando la masa de los inquilinos y huéspedes surcan ese mar de casas errando de refugio en refugio, como los cazadores y pastores de las épocas primitivas, entonces ya está perfectamente formado el tipo del nómada intelectual. La ciudad es un mundo, es *el* mundo. *Sólo como conjunto* le sobreviene el sentido de habitación humana. Las casas son los átomos que componen ese cosmos.

Ahora las viejas ciudades adultas, con su núcleo gótico compuesto de la catedral, el ayuntamiento y las callejas de empinados tejadillos, alrededor de cuyas torres y puertas pusiera el barroco un cerquillo de espirituales y claras casas patricias, palacios e iglesias espaciosas; ahora las viejas ciudades comienzan a prolongarse en todas las direcciones con masas informes, cuarteles de alquiler y construcciones útiles que van invadiendo el campodesierto. Ábrense calles, derríbanse edificios, destrúyese en suma el rostro noble y digno de los antiguos tiempos. El que desde lo alto de una torre contempla ese mar de casas reconocerá al punto en esa historia petrificada el instante en que, acabado el crecimiento orgánico, comienza el amontonamiento inorgánico que, sin sujetarse a límites, rebasa todo horizonte. Ahora surgen los productos artificiales matemáticos, ajenos por completo a la vida del campo; esos engendros, hijos de un finalismo intelectual; *esas ciudades de los arquitectos municipales*, que en todas las civilizaciones reproducen la forma del tablero de ajedrez, símbolo típico de la falta de alma. Herodoto contempla admirado en Babilonia esos cuadrados regulares. Los españoles los ven también en Tenochtitlan. En el mundo antiguo comienza la serie de las

ciudades «abstractas» con Thurioi, que «diseñó» en 441 Hippodamos de Mileto. Siguen a ésta Priene, donde el tipo cuadrático ignora la movilidad de la superficie; Rodas, Alejandría. Y estas ciudades sirven de modelo a infinidad de ciudades provincianas en la época imperial. Los arquitectos del Islam edificaron según planos regulares la ciudad de Bagdad desde 762, y un siglo después la ciudad gigantesca de Samarra a orillas del Tigris (1). En el mundo europeoamericano, el primer gran ejemplo es la planta de Wáshington (1791). No cabe duda de que las ciudades mundiales de la época Han en China y las de la dinastía Maurya en la India tuvieron iguales formas geométricas. Las urbes cosmopolitas de la civilización europeoamericana no han llegado aún, ni mucho menos, a la cúspide de su evolución. Preveo para mucho después del año 2000 ciudades de diez o veinte millones de habitantes, extendidas sobre amplios territorios, con edificios junto a los cuales los mayores de hoy parecerán enanos y con medios de tráfico que hoy nos parecerían locura.

Pero aun en esta última forma de existencia, el ideal del hombre antiguo siguió siendo el punto corpóreo. Mientras que las ciudades gigantescas del presente manifiestan nuestra tendencia al infinito—lanzando en torno al campo barriadas y colonias de hoteles, tendiendo poderosas redes de medios de comunicación, estableciendo dentro de las partes más pobladas líneas de tráfico rápido en las calles, sobre las calles y bajo las calles—, la ciudad antigua, en cambio, no aspira a extenderse, sino a espesarse; sus calles estrechas imposibilitan todo tráfico rápido, que sin embargo era bien conocido en las vías militares romanas; no existe la tendencia a habitar *junto* a la

(1) Samarra ostenta proporciones realmente americanas, como los foros imperiales de Roma y las ruinas de Luxor y Karnack. La ciudad se extiende en una longitud de 33 kilómetros junto al río. El palacio Balkuwara, que el califa Mutawakkil mandó edificar para uno de sus hijos, forma un cuadrado de 1.250 metros de lado. Una de las mezquitas gigantescas mide 260 por 180 metros. Véase Schwarz, *Die Abbasidenresidenz Samarra*, 1910; Herzfeld, *Ausgrabungen von Samarra* [*Excavaciones de Samarra*], 1912.

ciudad, ni siquiera a crear los supuestos necesarios para tal costumbre. La ciudad ha de ser un cuerpo, una masa espesa y redonda, un *soma* en el sentido más riguroso de esta palabra. El «sinequismo» (1) que en los primeros tiempos de la antigüedad empujó hacia las ciudades a la población campesina, y creó así el primer tipo de polis, se repite al final en forma absurda. Todas esas ciudades son exclusivamente City, ciudad interior. Este nuevo sinequismo crea el *mundo de los pisos superiores*, que es como nuestras actuales zonas de extrarradio. Roma, por el año 74, a pesar de los inmensos edificios imperiales, tenía la extensión ridícula de 19 $^1/_2$ kilómetros (2). Por consiguiente, estos cuerpos urbanos no crecieron en anchura, sino en altura. Los grandes cuarteles de alquiler, en Roma, como la famosa «Insula feliculae», alcanzaban para un ancho de calle de tres a cinco metros (3) alturas que nunca han sido realizadas en el Occidente europeo y pocas veces en América. Junto al Capitolio, los tejados en la época de Vespasiano llegaban a la altura de la cima montañosa (4). Una miseria espantosa, con embrutecimiento de todas las formas de la vida, se desarrolla en esas soberbias ciudades mundiales, creando entre los tejados y las buhardillas, en los sótanos y patios interiores, un nuevo tipo de hombre primitivo. Ello ocurrió en Bagdad y Babilonia, como en Tenochtitlan y como hoy en Londres y Berlín. Cuenta Diodoro que un rey egipcio destronado tenía que vivir en Roma en un miserable tabuco de alquiler, colgado en el piso más alto de la casa.

Pero ni la miseria, ni la fuerza, ni la clara percepción de la

---

(1) Tendencia a vivir juntos.—*N. del T.*

(2) Friedländer, *Sitt. Gesch. Roms* [*Historia de las costumbres en Roma*], I, p. 5. Compárese con Samarra, que no estaba ni mucho menos tan poblada. Las grandes ciudades «antiguas» situadas en suelo árabe no son en este sentido «antiguas». Los arrabales de jardines en Antioquía eran famosos en todo el Oriente.

(3) La ciudad que Amenofis IV—el Juliano apóstata egipcio—se construyó en Tell el Amarna tenía calles de 45 metros de anchura. Borchardt, *Ztschr. f. Bauwesen* [*Revista de arquitectura*], LXVI, 524.

(4) Pöhlmann, *Aus Altertum und Gegenwart* [*De la antigüedad y de la actualidad*], 1910, p. 211 y ss.

locura que lleva consigo este desarrollo son capaces de contener la fuerza atractiva de esos centros demoníacos. La rueda del destino ha de seguir corriendo hasta el término de la carrera. El nacimiento de la ciudad trae consigo su muerte. El principio y el fin, la casa aldeana y el bloque de viviendas son uno a otro como el alma a la inteligencia, como la sangre a la piedra. Mas la palabra «tiempo» no en vano designa el hecho de la irreversibilidad. Siempre adelante. Nunca puede volverse atrás. Los aldeanos antaño dieron vida al mercado, a la ciudad rural y la alimentaron con su mejor sangre. Pero ahora la ciudad gigantesca chupa la sangre de la aldea, insaciablemente, pidiendo hombres y más hombres, tragándoselos, hasta que al fin muera en medio de los campos despoblados. Quien cae en las redes de la belleza pecadora de este último prodigio de la historia, no recobra nunca más su libertad. Los pueblos primitivos pueden desprenderse del suelo y emigrar a remotos países. El nómada intelectual no puede hacerlo ya. La patria para él es la ciudad. En la aldea más próxima siéntese como en el extranjero. Prefiere morir sobre el asfalto de las calles que regresar al campo. Y no lo liberta ni siquiera el asco de esa magnificencia, el hastío de tanta luz y tanto color, el *taedium vitae* que de muchos se àpodera al fin. El hombre de la gran urbe lleva eternamente consigo la ciudad; la lleva cuando sale al mar; la lleva cuando sube a la montaña. Ha perdido el campo en su interior y ya no puede encontrarlo fuera.

La causa por la cual el hombre de la gran urbe no puede vivir mas que sobre ese suelo artificial es que el ritmo cósmico en su existencia retrocede al propio tiempo que las tensiones de su vigilia se hacen más peligrosas. No se olvide que en todo microcosmos la parte animal, esto es, la vigilia, *subsigue* a la parte vegetal, esto es, a la existencia, y no al revés. El ritmo y la tensión, la sangre y la inteligencia, el sino y la causalidad están entre sí en la misma relación que el campo florido con la ciudad petrificada, que lo existente por sí con lo dependiente. La tensión, sin el ritmo cósmico animador y vivificante, es el tránsito a la nada. Ahora bien: civilización no es otra cosa que

tensión. Las cabezas de todos los hombres civilizados, que cuentan por algo, poseen la expresión dominante de una tensión extraordinaria. La inteligencia no es sino la capacidad de poner en tensión el entendimiento. Estas cabezas son, en toda cultura, el tipo de sus «últimos hombres». Comparad con ellas los tipos aldeanos que a veces surgen en el tumulto callejero de una gran ciudad. La vía que desde la prudencia aldeana —astucia, buen sentido, instinto, que, como en todos los animales prudentes, se funda en la sensación del ritmo—, pasando por el espíritu ciudadano, conduce hasta la inteligencia urbana—ya este término indica por su colorido peculiar el descenso de la base cósmica—, puede caracterizarse en el sentido de una continua disminución del sentimiento del sino y un incoercible aumento de la necesidad de causalidad. La inteligencia substituye la experiencia inconsciente de la vida por un ejercicio magistral del pensamiento, esto es, por algo más reseco y menos jugoso. Los rostros inteligentes de todas las razas se parecen entre sí. El elemento racial se borra en todos ellos. Cuanto menos se siente la necesidad y evidencia de la vida; cuanto más cunde la costumbre de «explicar todo claramente», tanto más robusta se hace la tendencia a aplacar con causas la angustia de la conciencia vigilante, despierta. De aquí la identificación entre el saber y la demostrabilidad; de aquí la substitución del mito religioso por el mito causal, por la teoría científica; de aquí la implantación del dinero abstracto como causalidad pura de la vida económica en oposición al cambio rural de los bienes, que es ritmo y no un sistema de tensiones.

La tensión intelectual no conoce mas que una sola forma —forma urbana—de recreo: *la distensión*, la distracción. El *auténtico* juego, la alegría vital, el placer, el arrebato, nacen del ritmo cósmico y ya no hallan en la urbe quien sea capaz de comprender su esencia. Pero la anulación del intenso trabajo mental práctico por su contrario, el *footing*, practicado consecuentemente; la anulación de la tensión espiritual por la corpórea del deporte; la anulación de la tensión corpórea por la sensual del «placer» y por la espiritual de la «excitación» que

producen el juego y la apuesta; la substitución de la lógica pura del trabajo diario por la mística conscientemente saboreada, todo esto reaparece en todas las urbes mundiales de todas las civilizaciones. El cine, el expresionismo, la teosofía, el boxeo, los bailes negros, el poker y las apuestas: todo ello se encuentra en Roma. Sería interesante que un erudito ampliase la investigación hasta las grandes urbes indias, chinas y árabes. Para no citar sino un ejemplo: léase el *Kamasutra* y se comprenderá qué clase de gente era aquella que encontraba *igualmente* gusto en el budismo. Las escenas de toreo en los palacios cretenses aparecen ahora bajo una luz nueva. Sin duda en el fondo hay en ellas un culto religioso; pero es como un perfume adjetivo, semejante al que se cernía sobre el culto «fashionable» de la Isis romana, en las proximidades del Circo máximo.

Así, pues, la existencia pierde sus raíces y la vigilia se hace cada día más tensa. De este hecho, empero, se deriva un fenómeno que viene desde hace tiempo iniciándose en silencio y que ahora de pronto entra en la luz cruda de la historia, para preparar el desenlace de todo el drama. Me refiero a la *infecundidad del hombre civilizado.* No se trata de algo que la causalidad diaria—la fisiología, por ejemplo—puede explicar, como naturalmente ha intentado explicarlo la ciencia moderna. Trátase ni más ni menos que de una propensión *metafísica* a la muerte. El último hombre de la gran urbe *no quiere* ya vivir, se aparta de la vida—no como individuo, pero sí como tipo, como masa—. En la esencia de este conjunto humano se extingue el terror a la muerte. El aldeano auténtico se siente presa de una profunda e inexplicable angustia cuando piensa en la muerte, en la desaparición de la familia y del nombre. Esta emoción, empero, ha perdido todo sentido para el hombre de la ciudad. El urbano no percibe ya como un deber de la sangre la necesidad de transfundirse en otros cuerpos a través del mundo visible; no siente ya como una fatalidad horrenda el destino del que se queda el último, sin sucesión. No nacen niños; y la causa de ello no es solamente que los niños se han

hecho imposibles, sino, sobre todo, que la inteligencia en tensión no encuentra motivos que justifiquen su existencia. Sumergíos en el alma de un aldeano que de tiempo inmemorial vive en su campo o que ha tomado posesión de un trozo de tierra para establecer en ella su sangre. Este aldeano arraiga como descendiente de sus abuelos o como abuelo de sus futuros descendientes. Tiene *su* casa y *su* propiedad, y esta relación no significa aquí una compenetración laxa de cuerpo y bienes para pocos años, sino un lazo íntimo y perdurable entre la tierra *eterna* y la sangre *eterna*. La sedentariedad en sentido místico es la que confiere a las grandes épocas del ciclo vital —generación, nacimiento y muerte—ese encanto metafísico que encuentra su repercusión simbólica en las costumbres y la religión de todas las poblaciones campesinas. Pero nada de esto existe para «el último hombre». Inteligencia e infecundidad van unidas en las familias viejas, en los pueblos viejos y en las culturas viejas. No sólo porque dentro de cada microcosmos la desmedida tensión de la parte animal vigilante se acostumbra a imponer a la existencia la regla de la causalidad. Lo que el hombre de la razón llama con expresión bien significativa «instinto natural» es conocido por él según la ley de causalidad; más aún, es valorado por él según ley de causalidad y no halla lugar adecuado en el círculo de sus restantes necesidades. El gran cambio sucede cuando, en el pensamiento consuetudinario de una población muy culta, aparecen «motivos» para la presencia de los niños. Pero la naturaleza no conoce motivos. Dondequiera que existe realmente vida, domina una lógica intensa, orgánica, impersonal, un instinto, algo que es totalmente independiente de la vigilia y los enlaces causales, algo que la vigilia no advierte siquiera. La abundancia de nacimientos en las poblaciones primitivas es un *fenómeno natural*, sobre cuya existencia nadie medita—y menos aún sobre la utilidad o perjuicio que pueda causar—. Pero cuando en la conciencia aparecen motivos que plantean problemas vitales, es que la vida misma se ha hecho ya problemática. Entonces comienza a notarse una leve limitación de la natalidad

—ya Polibio la lamenta y la llama la fatalidad de Grecia; pero existía sin duda antes en las grandes ciudades y había adquirido en la época romana una extensión tremenda—. Este descenso de la natalidad se funda primero en la necesidad material. Pero más tarde ya no se le puede encontrar fundamento ninguno. En la India budista como en Babilonia, en Roma como en las actuales ciudades, la elección de la «compañera de la vida»—nótese que el aldeano y todo hombre primitivo elige la *madre de sus hijos*—comienza a ser ya un problema espiritual. El matrimonio ibseniano aparece entonces, la «superior comunión espiritual» en donde ambas partes son «libres», es decir, libres como inteligencia, libres del impulso vegetal de la sangre, que quiere reproducirse. Y Shaw puede decir: «que la mujer no se emancipa si no arroja lejos de sí su feminidad, su deber para con su marido, para con sus hijos, para con la sociedad, para con la ley y para con todo lo que no sea ella misma» (1). La mujer primaria, la mujer aldeana es *madre*. Todo su destino, desde la niñez anhelado, se encierra en esa palabra. Pero ahora surge la mujer ibseniana, la compañera, la heroína de una literatura urbana, desde el drama nórdico hasta la novela parisiense. Tienen, en vez de hijos, conflictos anímicos. El matrimonio es un problema de arte aplicado, y lo que importa es «comprenderse mutuamente». ¿Qué más da que la infecundidad sea debida a que la dama americana no quiera perder una *season*, o a que la parisiense tema la ruptura con su amante, o a que la heroína ibseniana «se pertenezca a sí misma»? Todas se pertenecen a sí mismas y todas son infecundas. Y el mismo hecho, relacionado con iguales «motivos», lo encontramos en la sociedad civilizada de Alejandría y de Roma, y, naturalmente, en cualquier sociedad civilizada; y, sobre todo, también en la sociedad que vió nacer y crecer a Buda. En el helenismo, como en el siglo XIX, en la época de Laotsé y en la teoría de Tscharvaka, siempre y por doquiera hallamos una ética para las inteligencias de los hombres sin

(1) B. Shaw, *Breviario de Ibsen*, p. 57.

hijos, y una literatura sobre los conflictos internos de Nora y Naná.

La abundancia de niños—cuyo cuadro venerable pudo aún pintar Goethe en su *Werther*—pasa por algo provinciano. El padre de numerosa prole es en las grandes ciudades una caricatura. (Ibsen no la ha olvidado; está en su *Comedia del amor.)*

En este estadio comienza para todas las civilizaciones un período varias veces secular de horrorosa despoblación. Desaparece la pirámide de la humanidad capaz de cultura. El desmonte comienza por la cúspide; primero las ciudades mundiales, luego las provincianas y por último el campo, que contiene durante algún tiempo la despoblación de las ciudades enviando a ellas su propia población. Sólo queda, al fin, la sangre primitiva, pero ya privada de sus elementos vigorosos y preñados de futuro. Y aparece el *tipo del felah.*

La conocidísima «decadencia de la antigüedad»—cumplida mucho antes de las invasiones germánicas—demuestra bien a las claras que la causalidad no tiene nada que hacer en la historia (1). El Imperio goza de completa paz; es rico, posee las más altas formas de civilidad; está bien organizado; tiene, de Nerva a Marco Aurelio, una serie de jefes como no puede ostentarlos el cesarismo de ninguna otra civilización. Y, sin embargo, la población desaparece rápidamente, en masa, a pesar de la desesperada legislación augustana sobre matrimonios y nacimientos—la *lex de maritandis ordinibus* produjo en la sociedad romana una consternación mayor aún que la derrota de Varo—, a pesar de las innumerables adopciones, a pesar de los continuos establecimientos de soldados bárbaros, hechos con el objeto de llevar hombres a los territorios desérticos, a pesar de las inmensas fundaciones de Nerva y Trajano para alimentar y criar los niños pobres. Italia primero, Africa y Galia después y finalmente España—que en tiempos de los primeros emperadores era la parte más poblada del Imperio—

(1) Sobre lo que sigue, véase la exposición de Ed. Meyer *Kl. Schriften* [*Pequeños tratados*], 1910, p. 145 y ss.

quedan desiertas y abandonadas. La famosa frase de Plinio, repetida muy significativamente en la moderna economía: *latifundia perdidere Italiam, jam vero et provincias*, confunde el principio y el fin del proceso; los latifundios, en efecto, no hubieran llegado a tener la enorme extensión que alcanzaron, si primeramente no hubiese el aldeano emigrado a las ciudades, abandonando el campo—al menos interiormente—. El edicto de Pertinax en 193 descubre al fin la terrible situación: en Italia y en las provincias autoriza a quienquiera a tomar posesión del campo abandonado. El que lo labra adquiere sobre él el derecho de propiedad. Si los historiadores estudiaran seriamente las demás civilizaciones, encontrarían por doquiera el mismo fenómeno. En el fondo de los acontecimientos que se desarrollan durante el Imperio nuevo—sobre todo desde la Dinastía 19—se rastrea claramente un considerable descenso de la población. Una planta de ciudad como la que Amenofis IV construyó en Tell el Amarna, con calles de 45 metros de anchura, hubiera sido inimaginable en una población compacta como la anterior. La disminución de la gente explica asimismo la penosa defensa de Egipto contra los «pueblos marítimos», cuyas perspectivas de poder ocupar el Imperio no eran entonces más desfavorables que las de los germanos desde el siglo IV. Finalmente, así también se comprende la inmigración de los libios en el Delta, en donde hacia 945 un jefe libio—exactamente como Odoacro en 476 de Jesucristo—se apropió el gobierno del Imperio. El mismo fenómeno de despoblamiento se percibe en la historia del budismo político, desde el César Asoka (1). La población maya desapareció poco después de la conquista española y las grandes ciudades vacías se cubrieron de bosques. Este hecho no demuestra solamente la brutalidad de los conquistadores—que hubiera sido ineficaz de haberse encontrado con una humanidad culta en toda su juve-

(1) Conocemos en la China del siglo III antes de Jesucristo—es decir, en la época augustana de China—medidas administrativas para elevar la población. Véase Rosthorn, *Das sociale Leben der Chinesen* [*La vida social de los chinos*], 1919, p. 6.

nilidad y fecundidad—, sino una extinción interior que sin duda alguna había comenzado mucho tiempo antes. Y si dirigimos la mirada a nuestra propia civilización, veremos cómo las viejas familias de la nobleza francesa, en su gran mayoría, no se acabaron por causa de la Revolución, sino que han ido extinguiéndose desde 1815. La infecundidad se transmitió luego a la burguesía y más tarde—desde 1870—a los aldeanos, que la Revolución había casi creado de nuevo. En Inglaterra y más aún en los Estados Unidos, precisamente en la población más vieja y valiosa del Este, ha empezado hace tiempo ese «suicidio de la raza» que inspiró a Roosevelt su conocido libro.

Así, por doquiera, en esas civilizaciones se encuentran muy pronto las ciudades provincianas desiertas y, al término de la evolución, las ciudades mundiales vacías. En las masas de piedra anida una pequeña población de felahs al modo como los hombres primitivos de la edad de piedra en las cuevas y cabañas lacustres. Samarra fué abandonada en el siglo X. Pataliputra, la residencia de Asoka, era en 635, cuando la visitó el viajero chino Siuen-Siang, un inmenso desierto de casas. Muchas de las ciudades mayas debían estar ya abandonadas en la época de Cortés. Poseemos desde Polibio una larga serie de descripciones «antiguas» (1); en ellas vemos las famosas ciudades de antaño con sus calles ruinosas, sus casas vacías, mientras en el foro y en el gimmasio pace el ganado y en el anfiteatro crece el trigo sobre cuyas espigas sobresalen aún las estatuas y los hermes. En el siglo V, Roma tenía la población de una aldea; pero los palacios imperiales eran todavía habitables.

Así, la historia de la ciudad llega a su término. El mercado primitivo crece hasta convertirse en ciudad culta y finalmente en urbe mundial. La sangre y el alma de sus creadores cae víctima de esa evolución grandiosa y de su último retoño, el espíritu de civilización. La ciudad acaba aniquilándose a sí misma.

(1) Estrabon, Pausanias, Dion Crisóstomo, Avieno, etc..... Eduardo Meyer, *Kl. Schriften* [*Pequeños tratados*], p. 164 y ss.

6.

Si la época primitiva significa el nacimiento de la ciudad y la época posterior la lucha entre la ciudad y el campo, en cambio la civilización representa la victoria de la ciudad. La civilización se liberta del solar campesino y corre a su propia destrucción. Desarraigada, desasida del elemento cósmico, entregada irremisiblemente al imperio de la piedra y del espíritu, la civilización desenvuelve un idioma de formas que representa todos los rasgos de su ser íntimo: los rasgos no de un producirse, sino de un producto, de algo concluso, que puede cambiar, pero no desarrollarse. Por eso hay sólo causalidad y no sino; sólo extensión y no dirección viviente. De aquí se sigue que todo idioma de formas de una cultura, inclusa la historia de su evolución, permanece adherido al solar originario, mientras que toda forma civilizada se acomoda en cualquier parte y es presa de un afán de expansión ilimitada. Sin duda los hanseáticos construyeron edificios góticos en sus factorías de la Rusia septentrional; sin duda los españoles edificaron monumentos de estilo barroco en América del Sur; pero es imposible que una parte, por pequeña que sea, de la *historia del gótico* haya transcurrido fuera del Occidente europeo, como es imposible que el estilo del drama ático o del drama inglés o el arte de la fuga o la religión de Lutero y de los órficos sea no ya continuado, pero ni siquiera comprendido íntimamente por hombres de otras culturas. En cambio, lo que aparece con el alejandrinismo y con nuestro romanticismo es cosa que pertenece a todos los hombres urbanos, sin distinción. El romanticismo inicia lo que Gœthe—con lejana previsión—llamó literatura mundial; es la literatura de la urbe mundial, literatura directora, frente a la cual se afirma sólo con gran esfuerzo una literatura provinciana, localista e insignificante. La ciudad de Venecia o la de Federico el Grande o el parlamento inglés—tal como es y trabaja en realidad—son cosas imposibles de repetir. Pero las «Constituciones modernas» se pueden «introducir»

en cualquier país africano o asiático, como las antiguas «poleis» entre los númidas y los britanos. La escritura jeroglífica no llegó a ser de uso general. En cambio sí llegó a serlo la escritura literal, que sin duda es invención técnica de la civilización egipcia (1). Igualmente los auténticos idiomas cultos como el ático de Sófocles y el alemán de Lutero, no se aprenden por doquiera. En cambio sí se aprenden los idiomas mundiales como el común helenístico, el árabe, el babilónico, el inglés, nacidos todos de la práctica diaria en las urbes cosmopolitas. En todas las civilizaciones las ciudades modernas adquieren un sello uniforme. Dondequiera que se vaya se encontrará siempre a Berlín, Londres y New York. Y el viajero romano encontraba en Palmira, Tréveris, Tungad y en las ciudades helenísticas, hasta el Indo y el mar de Aral, sus columnatas, sus plazas y templos adornados de estatuas. Pero esto que se difunde así por todas partes no es un estilo, sino un gusto; no es una costumbre auténtica, sino maneras; no es el traje peculiar de un pueblo, sino la moda. Así resulta posible que las poblaciones apartadas no sólo acepten las «eternas conquistas de la civilización», sino que las sigan difundiendo en forma propia. Como ejemplos de semejante «civilización a la luz de la luna» tenemos la China meridional y, sobre todo, el Japón, que se «achinó» al final de la época Han (220); Java, que difundió la civilización brahmánica, y Cartago, que recibió sus formas de Babilonia.

Todas estas formas son propias de una conciencia clara, vigilante, no cohibida por potencia cósmica alguna, puro espíritu, puro afán extensivo, tan enérgicamente capaz de difusión que las últimas y más lejanas irradiaciones llegan casi a los confines del globo y se superponen unas sobre otras. La edificación de madera de Escandinavia reproduce *quizá* fragmentos de formas procedentes de la civilización china; en el mar del Sur se encuentran *quizá* masas babilónicas; en el Africa del

(1) Descubrimiento de Sethe. Véase Rob. Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit* [*Las inscripciones votivas keníticas en la época de los Hycsos*], 1919.

Sur se descubren monedas antiguas; y la influencia egipcia e india es *quizá* apreciable en la tierra de los incas.

Y mientras que esta expansión franquea todos los límites, verifícase en grandiosas proporciones la elaboración de una forma interior en tres estadios claramente separables: superación de la cultura, cultivo puro de la forma civilizada, anquilosamiento. Esta evolución ha comenzado ya para nosotros, y en el coronamiento del ingente edificio veo yo la misión propia de los alemanes, última nación del Occidente. En este estadio todos los problemas de la vida—quiero decir de la vida apolínea, mágica, faústica—han sido pensados íntegramente y reducidos a un último estadio de saber o no saber. Ya no se lucha por ideas. La última idea, la idea de la civilización misma está formulada en sus grandes líneas. De igual modo la técnica y la economía están agotadas en el *sentido de los problemas*. Luego comienza la labor enorme de llevar a cabo esas exigencias y aplicar esas formas a la existencia toda de la tierra. Terminada esta labor, definida la civilización, no sólo en su figura, sino también en su masa, comienza el anquilosamiento de la forma. En las culturas, el estilo es *el pulso de la vida que se siente segura*. Ahora surge—si se quiere emplear esta palabra—el estilo civilizado *como expresión de lo ya acabado*. Este estilo llega, sobre todo en Egipto y en China, a una perfección suntuosa que llena todas las manifestaciones de una vida, inmutable ya en su interior, desde el ceremonial y la expresión de los rostros hasta las finísimas y perespiritualizadas formas del arte. No cabe hablar de historia, en el sentido de una marcha ascendente hacia un ideal de forma; pero en la superficie reina continuamente una leve movilidad que en el idioma, definitivamente fijado ya, descubre una y otra vez pequeños problemas y soluciones de índole artística. En esto consiste toda la «historia» que conocemos de la pintura chinojaponesa y de la arquitectura india. Y así como esta pseudohistoria se distingue de la verdadera historia del estilo gótico, así también se diferencia el caballero de las cruzadas del mandarín chino. Aquél es algo que *se está produciendo*; éste es una clase social *produ-*

cida ya y anquilosada. Aquél *es* historia. Este ha superado la historia hace mucho tiempo. Pues, como ya hemos dicho, la historia de esa civilización es una *pseudohistoria.* Igualmente las grandes urbes cambian continuamente de aspecto, sin cambiar de esencia. No tienen esas ciudades un espíritu propio. Son campo en forma pétrea.

¿Qué es lo que desaparece aquí? ¿Qué lo que perdura? Meramente accidental es el hecho de que los pueblos germánicos, bajo la presión de los hunos, hayan ocupado el territorio románico, interrumpiendo así el desarrollo del estadio final, del estadio «chino» de la antigüedad. Los pueblos marítimos, que desde 1400 inician contra el mundo egipcio una invasión, semejante hasta en sus detalles, a la germánica, no lograron su objeto mas que en el territorio insular de Creta. Sus violentos ataques a las costas libias y fenicias, con acompañamiento de escuadras wikingas, fueron tan desgraciados como los ataques de los hunos contra China. Así resulta que la «antigüedad» ofrece el ejemplo único de una civilización destruída en el momento de su plena madurez. Sin embargo, los germanos destruyeron tan sólo la capa superior de formas, substituyéndola por la vida de su propia precultura. La capa «eterna», la capa inferior no llegó a ser tocada por ellos. Perdura, oculta y recubierta por un nuevo lenguaje de formas, y sigue existiendo en el fondo de toda la historia subsiguiente y aún hoy hay de ella restos sensibles en Francia del Sur, Italia del Sur y España del Norte. En estas regiones el catolicismo popular tiene un matiz «antiguo» que lo separa claramente del catolicismo eclesiástico de la capa superior europea occidental. En las fiestas religiosas de la Italia meridional se encuentran hoy cultos «antiguos» y «preantiguos», y por doquiera hay deidades (santos) cuya veneración deja entrever, allende los nombres católicos, un resto de concepción «antigua».

Pero aquí surge un elemento nuevo, que posee una significación propia. Nos hallamos ante el *problema de la raza.*

B

PUEBLOS, RAZAS, IDIOMAS

7.

El cuadro científico de la historia ha sido desvirtuado durante todo el siglo XIX por una representación que procede del romanticismo o que, por lo menos, el romanticismo ha redondeado y perfeccionado. Me refiero al concepto de «pueblo», en el sentido de exaltación moral con que el uso común lo emplea. Dondequiera que aparece, en remotas edades, una nueva religión, una ornamentación nueva, una manera nueva de construir, una escritura inédita o también un imperio o una gran devastación, plantea al punto el investigador su problema en la siguiente forma: ¿Cómo se llamaba *el pueblo* que ha producido este fenómeno? Semejante modo de plantear las cuestiones es característico del espíritu europeo-occidental, en su actual disposición. Pero es tan falso en sus particularidades, que la imagen que nos ofrece del curso de los acontecimientos ha de ser necesariamente equivocada. Se habla continuamente del «pueblo» como la protoforma absoluta en que los hombres actúan en la historia; se habla del hogar primitivo, del solar y de las migraciones de «los pueblos». Esto revela el vuelo inmenso que han tomado los conceptos de nación—desde 1789—y de pueblo—desde 1813—; los cuales, en última instancia, tienen su origen en la conciencia propia del puritanismo inglés. Pero justamente porque en ese concepto alienta un patetismo elevado, la crítica se resiste a hacerle objeto de sus análisis. Aun los más perspicaces investigadores suelen designar con él cosas totalmente distintas sin advertirlo. Y así la noción de

«pueblo» se convierte en la supuesta magnitud unívoca que *hace* toda la historia. Para nosotros hoy la historia universal es la historia de los pueblos; cosa que ni por sí es evidente ni hubiera resultado inteligible al pensamiento de los griegos y los chinos. Todo lo demás: cultura, idioma, arte, religión son creaciones de los pueblos. El Estado es la forma de un pueblo.

Debemos destruir aquí ese concepto romántico. Los que, desde la época glacial, habitan la Tierra son hombres, no «pueblos». Su destino se halla determinado por el hecho de que la sucesión corpórea de padres e hijos, la conexión de la sangre, forma grupos naturales que revelan una tendencia clara a arraigar en cierta comarca. Aun las tribus nómadas contienen sus movimientos dentro de ciertos límites territoriales. Con esto queda impuesta una cierta duración a la parte cósmico-vegetativa de la vida, a la existencia. Esto es lo que yo llamo *raza*. Las tribus, las estirpes, las generaciones, las familias son todos términos que designan el hecho de la sangre cruzándose de continuo en una comarca más o menos dilatada.

Pero estos hombres poseen también la otra parte de la vida, la parte animal, microcósmica, la conciencia vigilante, la sensación, la intelección. A la forma en que la vigilia de uno entra en relación con la vigilia de los demás, doy el nombre de *idioma*. El idioma no es, por de pronto, mas que una expresión viva, inconsciente, percibida por los sentidos. Poco a poco, empero, se desenvuelve hasta convertirse en una *técnica de la comunicación*, técnica ya consciente, basada en un sentimiento concordante de lo que significan los signos.

Al fin, cada raza es un gran cuerpo único y cada idioma es la forma en que actúa *una sola* gran conciencia vigilante, que reúne a muchos seres individuales. Nunca podremos llegar a los últimos conocimientos sobre la raza y el idioma, si no los estudiamos juntos y en continua comparación.

Pero tampoco podremos nunca comprender la historia de la humanidad superior, si olvidamos que el hombre es elemento de una raza y posesor de un idioma, es decir, que procede de una unidad de sangre y se halla incluído en una unidad de

compenetración inteligente, y que, por lo tanto, la existencia y la conciencia vigilante del hombre tienen cada una sus particulares sinos. En una y la misma población, el origen, desarrollo y duración del aspecto racial y del aspecto idiomático son *totalmente independientes* uno de otro. La raza es algo cósmico, algo que se refiere al alma. Obedece a ciertas periodicidades y, en su intimidad, hállase condicionada por las grandes relaciones astronómicas. Los idiomas, en cambio, son formaciones causales, que actúan por la polaridad de sus medios. Hablamos de los instintos de la raza y del espíritu del lenguaje. Pero éstos son dos *mundos* diferentes. A la raza pertenece la más honda acepción de las palabras tiempo y anhelo. Al idioma, la de las palabras espacio y terror. Todo esto ha permanecido, hasta ahora, enterrado bajo el concepto de «pueblo».

Hay, pues, *torrentes de existencia* y *relaciones de conciencia vigilante*. Aquéllos poseen una fisonomía. Estas se fundan sobre un sistema. Considerada en el cuadro del mundo circundante, es la raza el conjunto de los signos corporales que se ofrecen a la percepción sensible de seres vigilantes. Aquí debemos tener en cuenta que el cuerpo desarrolla y perfecciona, desde la niñez hasta la senectud, la forma que fué establecida para él por la generación y que le es íntimamente propia; en cambio, y simultáneamente, renuévase sin cesar aquello que, independientemente de su forma, constituye el cuerpo. Así, pues, en el hombre hecho no queda del niño nada más que el sentido viviente de su existencia; y no conocemos de ello mas que lo que se ofrece en el mundo de la conciencia vigilante. Aun cuando para el hombre superior ya la impresión de la raza se limita casi a lo que aparece en el mundo luminoso de los ojos, de manera que la raza, para él, es esencialmente un conjunto de notas *visibles*, sin embargo, quédanle aún importantes restos de signos no ópticos, como el olor, la voz de los animales y, sobre todo, el modo de hablar de los hombres. En cambio, para los animales superiores, en la mutua impresión racial, no predominan indudablemente las notas visuales. El olor es más importante; y aun deben añadirse otras especies de

sensación, de que el hombre no tiene el menor conocimiento. De aquí se deduce que una planta, puesto que posee existencia, *tiene también raza*—bien lo saben los horticultores y los jardineros—; pero que sólo los animales *reciben* impresiones de la raza. El espectáculo de la primavera tiene siempre para mí algo de conmovedor, cuando veo los tallos floridos, anhelando la generación y la fructificación, sin poder atraerse unos a otros por la fuerza luminosa de sus flores, incapaces incluso de advertirla y como condenados a ofrecer sus aromas y sus esplendores cromáticos a los animales, únicos seres para quienes éstos existen.

Llamo idioma al conjunto de la libre actividad del microcosmos vigilante, por cuanto esa actividad sirve de expresión *para otros*. Las plantas no tienen vigilia ni movilidad y, por tanto, carecen de idioma. Pero la vigilia de los animales es en todos sus momentos un idioma, no sólo cuando los actos particulares quieren tener un sentido de lenguaje, sino incluso cuando no quieren tenerlo y el fin consciente o inconsciente de la acción va orientado en muy distinto rumbo. Un pavo real habla, con plena conciencia indudablemente, cuando hace la rueda; pero un gatito, que juega con un ovillo de hilo, habla también—aunque sin darse cuenta—por la gracia de sus movimientos. Todos distinguimos los movimientos que hacemos cuando alguien nos mira, de los que hacemos cuando no nos observa nadie. Comenzamos de pronto a «hablar» conscientemente en todo lo que hacemos.

De aquí se deduce una distinción muy importante en las especies del idioma. Hay el idioma que es simplemente *expresión ante el mundo*, expresión cuya íntima necesidad reside en la tendencia de toda vida a realizarse ante testigos, a testimoniar de su existencia. Hay, empero, también el idioma que se ofrece *a la intelección de determinados seres*. El primero es *idioma de expresión;* el segundo es *idioma de comunicación*. Aquél supone tan sólo una conciencia vigilante. Este supone además un enlace entre conciencias vigilantes. Comprender es responder a la impresión de un signo con el sentimiento propio de la

significación. Entenderse, dialogar, hablar a un «tú» es, pues, suponer en el interlocutor un sentimiento de la significación que corresponde con el nuestro propio. El idioma de expresión ante testigos demuestra sólo la existencia de un yo. Pero el idioma de comunicación supone un tú. El yo es quien habla; el «tú» es quien debe entender el idioma del yo. Para el hombre primitivo un árbol, una piedra, una nube puede ser un «tú». Todas las deidades son otros tantos «tú». En los cuentos, todo lo que existe puede entablar diálogos con el hombre. Y basta sorprendernos en los momentos de iracundia o de poética inspiración para advertir que aún hoy puede cualquier cosa convertirse en «tú» para nosotros. Finalmente, todo hombre que piensa, habla consigo mismo como con un «tú». La *conciencia* del yo despierta por oposición al «tú». «Yo» es, pues, una denominación que designa el hecho de que existe un puente hacia otro ser.

Es imposible trazar un límite riguroso entre el idioma de expresión religiosa y artística y el puro idioma de comunicación. Y esto es cierto, sobre todo cuando se trata de culturas elevadas, cuyas formas evolucionan por separado. Efectivamente, por una parte, nadie puede hablar sin dar a su manera de hablar una expresión, que muchas veces permanece incógnita para el mismo que habla y que en todo caso no sirve para la comunicación. Y, por otra parte, todos conocemos el drama, en que el poeta quiere «decir» algo que hubiera podido decir muy bien y aún mejor en una circular; el cuadro que por su contenido nos instruye, nos adoctrina, nos perfecciona—las series de imágenes en la iglesia griega ortodoxa forman un canon riguroso y sirven expresamente para representar las verdades de la religión de una manera clara y penetrante al espectador a quien un libro no dice nada—; los grabados de Hogarth, substitutos de las prédicas, y, por último, la oración, la conversación inmediata con Dios, que también puede ser reemplazada por el ejercicio de un acto del culto, cuyo lenguaje Dios comprende. Las discusiones teóricas sobre la finalidad del arte provienen de la necesidad de no confundir el idioma

de expresión artística con el idioma de comunicación; y la aparición del sacerdocio en el mundo obedece a la idea de que sólo los sacerdotes conocen el idioma en que el hombre puede comunicarse con Dios.

Todas las corrientes de la existencia tienen un carácter histórico. Todas las relaciones entre las conciencias vigilantes lo tienen religioso. Todo lo que sabemos sobre los idiomas de las formas religiosas o artísticas, todo lo que por doquiera nos enseña la historia de la escritura—la escritura es el idioma verbal de los ojos—es sin duda alguna aplicable al origen del lenguaje articulado humano en general. Los vocablos primarios, de cuya estructura nada sabemos ya, poseían de seguro un colorido cultural. Pero la raza se halla en una relación semejante con todo lo que llamamos vida, en el sentido de lucha por el poderío, con todo lo que llamamos historia, en el sentido de sino, con todo lo que hoy llamamos política. Sería quizás temerario rastrear algo de instinto político en el afán con que una enredadera busca adherencias en el tronco de un árbol, para vencer el obstáculo, apresarlo en sus mallas y encumbrarse sobre la copa, en el aire puro; sería temerario descubrir un sentimiento de religiosidad cósmica en el canto de la alondra que hiende el azul; pero es seguro que, partiendo de aquí, las manifestaciones de la existencia y de la vigilia, del ritmo y de la tensión conducen por serie ininterrumpida a las más logradas formas políticas y religiosas de toda civilización moderna.

Finalmente, aquí se encuentra también la clave que explica esas dos notables palabras, descubiertas por la investigación etnográfica en dos puntos harto diferentes de la Tierra, con aplicación no muy extensa, pero que luego insensiblemente se han ido colocando en el primer plano de los estudios. Me refiero a las voces *totem* y *tabú*. Cuanto más enigmáticas y multívocas aparecían, más se iba sintiendo que por medio de ellas entramos en contacto con los últimos fundamentos de la vida y no sólo de la primitiva humanidad. Pues bien; nuestra investigación nos revela ahora el significado propio de esas dos

palabras. Totem y tabú designan el último sentido de la existencia y la vigilia, del sino y la causalidad, de la raza y el idioma, del tiempo y el espacio, del anhelo y el terror, del ritmo y la tensión, de la política y la religión. La parte de totem que hay en la vida es vegetativa y pertenece a todos los seres. La parte de tabú es animal y supone el libre movimiento del ser en un mundo. Poseemos órganos totémicos: los de la circulación de la sangre y los de la reproducción. Poseemos órganos tabúicos: los sentidos y los nervios. Todo lo que pertenece al totem tiene fisonomía. Todo lo tabú tiene sistema. En el totem reside el sentimiento común a muchos seres que pertenecen a una y la misma corriente de existencia. Ni se puede transmitir ni se puede abandonar; es *un hecho;* es *el* hecho en sentido eminente. Tabú, en cambio, es el carácter propio de las relaciones entre conciencias vigilantes; puede aprenderse, puede transmitirse, y constituye por lo mismo un secreto reservadísimo de las iglesias, las escuelas y las corporaciones artísticas, que poseen todas una especie de idioma misterioso (1).

Pero la existencia puede concebirse muy bien sin vigilia. En cambio, la vigilia supone siempre la existencia. De aquí se deduce que puede haber razas sin idioma, pero no idioma sin raza. Por eso todo lo que posee raza posee asimismo una expresión propia, independiente de toda vigilia, una expresión que pertenece a las plantas como a los animales—pero que debe distinguirse cuidadosamente del *idioma* de expresión, que consiste en el *cambio activo* de la expresión—y que no se brinda a ningún testigo, sino que sencillamente existe: la fisonomía. Pero en todo idioma de los que, con hondo sentido, llamamos vivos, hay también, además de la parte tabú, aprendible, ciertos rasgos raciales completamente incomunicables, rasgos que fenecen con los hombres de dicho idioma. Esos rasgos residen

---

(1) Se comprende que algunos hechos totémicos, advertidos por la conciencia vigilante, reciban también una significación tabúica; esto sucede a menudo en la vida sexual, muchos de cuyos aspectos llenan al hombre de profundo terror, porque se substraen a su voluntad de intelección.

en la melodía, el ritmo y el acento; en el colorido, tono y curso de la pronunciación; en el giro del habla, en el gesto concomitante. Debiérase, pues, distinguir entre el idioma y el habla. El idioma es un caudal muerto de signos. El habla es la actividad que actúa en esos signos (1). Cuando ya no podemos oír y *ver* cómo se habla un idioma, sólo conocemos su esqueleto, no su cuerpo. Tal sucede con el sumérico, el gótico, el sánscrito y todos los idiomas que hemos descifrado por textos e inscripciones y que con plena razón llamamos muertos, porque ha desaparecido la comunidad humana que se formó con ellos. Conocemos el idioma egipcio, pero no el habla egipcia. Sabemos aproximadamente cuál era el valor fonético de las letras y el sentido de las palabras en el latín de la época de Augusto. Pero no sabemos cómo sonaba un discurso de Cicerón desde las Rostra y menos aún cómo recitaban Hesiodo y Safo sus versos y cómo era un diálogo en la plaza de Atenas. Si, en efecto, la época gótica volvió a hablar el latín, hubo de ser éste un latín nuevo que surgió entonces. La formación de este latín gótico empezó alterando el ritmo y tono del habla —de la que hoy no tenemos tampoco la menor idea—y siguió luego por el léxico y la sintaxis. El latín antigótico de los humanistas, que se preciaban de ciceronianos, no fué tampoco una resurrección, ni mucho menos. Para apreciar bien la importancia del elemento racial en el habla basta comparar el alemán de Nietzsche y de Mommsen, el francés de Diderot y Napoleón, y observar que Lessing y Voltaire se hallan más próximos en el uso del idioma que Lessing y Hölderlin.

Y lo mismo sucede en el más importante de los idiomas de expresión, que es el arte. La parte tabú, esto es, el tesoro de formas, las reglas convencionales, el estilo—en cuanto por estilo se entiende un conjunto de giros establecidos, comparable

(1) Guillermo de Humboldt (*Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* [*Sobre la diversidad de la estructura en los idiomas humanos*])—fué el primero en observar que un idioma no es una cosa, sino una actividad. «Si tomamos la expresión en todo su rigor, puede decirse *que no hay idioma*, como *no hay espíritu;* pero el hombre habla y el hombre actúa espiritualmente.»

al léxico y a la sintaxis de los idiomas verbales—representa el idioma mismo, que puede aprenderse y se aprende, en efecto, y se transmite por el uso en las grandes escuelas de pintura, en la tradición constructiva y en general en la rigurosa educación de los artífices, que es evidente para todo arte genuino y cuyo fin en todas las épocas consiste en el seguro dominio, de cierta especie determinada de lenguaje, que se halla entonces en vida. Porque también aquí hay idiomas vivos e idiomas muertos. El idioma de las formas en un arte puede considerarse como vivo cuando los artistas todos lo emplean a modo de una común lengua materna, sin pensar siquiera en sus propiedades y estructura. En este sentido puede decirse que el estilo gótico era en el siglo XVI un idioma muerto, como el rococó en 1800. Compárese la absoluta seguridad de expresión que tienen los arquitectos y músicos del XVII y XVIII con el balbuceo de Beethoven, con el lenguaje de Schinkel y Schadow, penosamente aprendido casi en esfuerzos solitarios, con la faramalla de los prerrafaelistas y neogóticos y finalmente con los desesperados ensayos de los artistas actuales.

El habla de un idioma de formas artísticas, tal como la percibimos en las obras, nos da a conocer también la parte totémica, el elemento racial no sólo de los artistas particulares, sino de generaciones enteras de artistas. Los creadores de los templos dóricos en la Italia del Sur y en Sicilia y los constructores de los edificios góticos de ladrillo en la Alemania septentrional fueron de raza fuerte, como los músicos alemanes desde Heinrich Schütz hasta Sebastián Bach. Al aspecto totémico pertenecen el influjo de las trayectorias cósmicas—cuya significación en la figura de la historia del arte es apenas sospechada y nunca será definida al detalle—y las épocas creadoras de la primavera y del arrebato amoroso que, independientemente de la seguridad en la morfogenesis, son decisivas para la energía de la forma y la profundidad de la concepción, tanto en las obras particulares como en las artes enteras. Comprendemos al formalista por profundidad de terror cósmico o por falta de raza; al informe, por exceso de sangre o por falta de disciplina.

Comprendemos también que hay diferencia entre la historia de los artistas y la historia de los estilos; y que el idioma de un arte puede pasar de un país a otro, pero no la maestría de la elocución.

La raza tiene raíces. Raza y paisaje van juntos. Donde arraiga una planta, allí también muere. No es absurdo, pues, preguntar por el solar de una raza. Pero habría que saber que donde se halla el solar permanece también la raza, con los rasgos esenciales del cuerpo y del alma. Si no se la encuentra allí es que ya no existe en ninguna otra parte. La raza no emigra. Los hombres emigran y sus generaciones posteriores nacen en diferentes países; el paisaje ejerce, empero, un poder misterioso sobre el elemento vegetativo de estos descendientes y acaba por alterar totalmente la expresión racial; la antigua desaparece y surge una nueva. No fueron ingleses y alemanes los que emigraron a América; fueron hombres que, al emigrar, iban *como* ingleses y alemanes. Pero sus descendientes actuales son yanquis, y es bien sabido, desde hace tiempo, que el suelo indio ha manifestado sobre ellos su poderío, de tal manera que de generación en generación van pareciéndose más a la población destruída. Gould y Baxter han demostrado que los blancos de todas las procedencias, los indios y los negros adquieren la misma talla media y verifican su desarrollo en el mismo tiempo medio, y que esta asimilación se verifica con tal celeridad, que los jóvenes emigrados irlandeses—que se desarrollan por lo regular lentamente—sienten en seguida el influjo de la nueva tierra. Boas ha mostrado que los hijos de los judíos sicilianos—con cabezas largas—y los hijos de los judíos alemanes—con cabezas cortas—nacen en América todos con la misma forma de cabeza. El hecho es general, y debiera enseñarnos a tener gran precaución cuando hablamos de las emigraciones históricas, que sólo conocemos por algunos nombres de tribus emigrantes y pocos restos del idioma, como sucede en la prehistoria antigua con los danaos, los etruscos, los pelasgos, los aqueos, los dorios. Nada podemos concluir sobre la raza de esos «pueblos». Los hombres que irrumpieron en

las comarcas del sur de Europa bajo los varios nombres de godos, lombardos, vándalos, constituían al principio, sin duda, una raza por sí. Pero ya en la época del Renacimiento se habían por completo asimilado los caracteres raciales arraigados en el suelo de la Provenza, la Castilla y la Toscana.

No sucede lo mismo con el idioma. El solar de un idioma significa exclusivamente el lugar accidental de su formación y no guarda relación alguna con su forma interior. Los idiomas emigran, propagándose de tribu en tribu y caminando con las tribus que los hablan. Sobre todo, pueden cambiar. *Las razas cambian de idioma:* he aquí una hipótesis que debemos aceptar, para los tiempos primitivos, y usarla con frecuencia. Repitámoslo: el caudal de formas—no el habla—de los idiomas puede ser recibido y asimilado, como las poblaciones primitivas acogen sin cesar motivos ornamentales, para emplearlos luego, con perfecta seguridad, como elementos del propio idioma de las formas. Cuando, en los tiempos primitivos, advierte un pueblo la superior fuerza de otro o siente que el idioma de otro es superior en sus aplicaciones, bástale esto para abandonar el propio lenguaje y adaptar el ajeno—a veces por un verdadero respeto religioso—. Siguiendo las migraciones de los normandos por Normandía, Inglaterra, Sicilia, Bizancio, se ve que aparecieron en estas comarcas con diferentes idiomas y que estaban siempre dispuestos a cambiar el que hablaban por otro nuevo. La veneración del idioma materno, con todo el contenido moral de esta palabra, que ha ocasionado repetidas veces crueles guerras de idiomas, es un rasgo del alma occidental *posterior*, rasgo que casi desconocen los hombres de otras culturas y que el primitivo ignora por completo. Sin embargo, nuestros historiadores tácitamente lo suponen activo siempre, y esto da lugar a muchas conclusiones falsas sobre la significación de los descubrimientos lingüísticos en la historia de «los pueblos». Recuérdese, por ejemplo, la reconstrucción de la «invasión dórica» por la manera de hallarse distribuídos los dialectos griegos posteriores. De aquí se sigue que es imposible, basándose en toponímicos, patronímicos, ins-

cripciones, dialectos y, en suma, en la parte lingüística, sacar conclusiones sobre la historia de la parte racial de las poblaciones. Nunca podemos saber *a priori* si el nombre de un pueblo designa un cuerpo de idioma o una raza, o las dos cosas, o ninguna de las dos; sin contar con que los nombres de los pueblos, y aun los de las comarcas, tienen sus propios destinos.

8.

La casa es la expresión más pura que existe de la raza. A partir del momento en que el hombre, haciéndose sedentario, no se contenta ya con un simple abrigo y se construye una habitación sólida, aparece esa expresión que, dentro de la raza «hombre»—elemento del cuadro *biológico* (1)—, distingue unas de otras las razas de los hombres en la historia universal propiamente dicha, corrientes de existencia, preñadas de significación mucho más anímica, psíquica. La forma primaria de la casa es algo que el hombre siente, que con el hombre crece, sin que éste sepa nada de ella. Como la concha del nautilus, como la colmena de las abejas, como el nido de los pájaros, posee la casa su evidencia interior; y todos los rasgos de las primitivas costumbres y formas de la existencia, de la vida conyugal y familiar, de la estructura colectiva, se hallan reproducidos en la planta de la casa y sus principales partes: vestíbulo, pórtico, megaron, atrio, gineceo. Basta comparar la planta de la antigua casa sajona con la de la casa romana para comprender que el alma de aquellos hombres y el alma de sus casas son una y la misma.

La historia del arte no hubiera debido apoderarse del tema de la casa. Ha sido un error considerar la construcción de la casa habitación como una parte de la arquitectura. Esta forma —la casa—ha nacido de la obscura costumbre de la existencia; no está destinada a satisfacer el ansia de los ojos, que buscan

(1) Véase p. 47.

formas en la luz. A ningún arquitecto se le ha ocurrido nunca distribuir el espacio en la casa aldeana como en una catedral. Este límite importantísimo del arte ha pasado desapercibido para los investigadores, si bien Dehio observa incidentalmente (1) que la vieja casa germánica de madera no tiene nada que ver con la gran arquitectura posterior, nacida de otros orígenes. Todo esto produce una continua perplejidad sobre el método a emplear, perplejidad que ha sido sentida, pero no comprendida, por la ciencia del arte. Esta reúne de todas las épocas primarias y más remotas, indistintamente, los utensilios, las armas, la cerámica, los tejidos, los sepulcros y las casas, no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto al adorno, y no pisa terreno firme hasta que llega a la historia *orgánica* de la pintura, de la plástica y de la arquitectura, es decir, de las artes particulares que forman un todo cerrado. Pero aquí deben distinguirse clara y precisamente dos *mundos:* el mundo de la *expresión* anímica y el mundo del *idioma* de expresión. La casa, como igualmente las formas—inconscientes—fundamentales, esto es, usuales, de los recipientes: armas, vestidos y utensilios, pertenecen al elemento totémico. No caracterizan cierto gusto o preferencia, sino que revelan el modo de combatir, de habitar y de trabajar. Todo utensilio primitivo es la reproducción de una actitud racial del cuerpo; el asa de un jarro es la prolongación del brazo *en movimiento.* En cambio, la pintura y la talla domésticas, el vestido como adorno, la decoración de las armas y utensilios pertenecen al elemento tabú de la vida. En estos modelos y motivos ve el hombre primitivo una fuerza mágica. Las espadas germánicas de las invasiones llevaban adornos orientales y los castillos micenianos atesoraban trabajo del arte minoico. Así se diferencian la sangre y los sentidos, la raza y el idioma, la *política* y la *religión.*

Todavía no existe, pues—urgente problema para los investigadores futuros—, una historia universal de la casa y *sus*

---

(1) *Geschichte der deutschen Kunst* [*Historia del arte alemán*], 1919 p. 14 y ss.

razas. Habría que hacerla con medios muy distintos de los que emplea la historia del arte. La casa del labriego, comparada con el curso de la historia del arte, resulta «eterna», como el labriego mismo. Hállase fuera de la cultura y, por lo tanto, fuera de la historia de la humanidad superior; no conoce sus limitaciones de lugar y de tiempo, y se conserva, en cuanto a la idea, inmutable a través de todas las transformaciones de la arquitectura *que se verifican junto a ella, pero no con ella*. La vieja choza redonda italiana era aún conocida en la época imperial (1). La forma de la casa romana rectangular, signo revelador de una segunda raza, se encuentra en Pompeya y hasta en los palacios imperiales del Palatino. Del Oriente toma el romano toda clase de adornos y estilos; pero a ninguno se le ocurre imitar, por ejemplo, la casa siria; como tampoco fué nunca alterada por los arquitectos urbanos del helenismo la forma del megaron de Tirinto y Micenas o la de la vieja casa griega rural, descrita por Galeno. La casa aldeana de Sajonia y de Franconia conservó intacto su núcleo esencial, desde el cortijo campesino hasta los palacios patricios del siglo XVIII, pasando por las casas burguesas de las viejas libres ciudades imperiales. Mientras tanto, los estilos gótico, renacimiento, barroco, imperio, fueron resbalando sobre las partes exteriores, dejando sus huellas en la fachada y en todas las habitaciones, desde el sótano al tejado; pero sin tocar al alma de la casa. Otro tanto puede decirse de la *forma* de los muebles. Debería establecerse una cuidadosa distinción psicológica entre la forma del mueble y su elaboración artística. Particularmente, la evolución del asiento, en el mobiliario europeo septentrional —evolución que remata en el sillón de club—, es un trozo de la historia de la raza, no de la historia del estilo. Cualesquiera otros signos característicos pueden engañarnos sobre el sino de una raza. El nombre de los etruscos colocado entre los de los pueblos marítimos vencidos por Ramsés III; la misteriosa

(1) W. Altmann, *Die italienische Rundbauten*. [*Los edificios circulares italianos*], 1906.

inscripción de Lemnos; las pinturas murales en los sepulcros de Etruria, nada de esto nos autoriza a establecer conclusiones seguras sobre la conexión corporal de esos hombres. A fines de la edad de piedra surgió y perduró en extensa región, al este de los Cárpatos, una ornamentación altamente significativa; sin embargo, es posible que en esta comarca se hayan sucedido diferentes razas. Nada sabríamos sobre el acontecimiento de las invasiones si no poseyésemos en Europa occidental más restos que los de la cerámica en los siglos que van de Trajano a Clodoveo. Pero, en cambio, la aparición de una casa ovalada en la región egea (1), la de otro tipo muy raro de casa ovalada en Rhodesia (2), la coincidencia tan comentada entre la casa aldeana de Sajonia y la de las cabilas libias, nos revelan un trozo de la historia racial. Los ornamentos se propagan cuando una población hace suyo aquel otro idioma de las formas. Pero cada tipo de casa va unido a una raza. Si un ornamento desaparece, esto no significa nada más sino que ha habido un cambio de idioma. Pero si desaparece un tipo de casa, es que *una raza se ha extinguido.*

De aquí se deduce una necesaria rectificación de la historia del arte. Hay que distinguir cuidadosamente en su curso el aspecto racial y el idioma propiamente dicho. Al principio de una cultura se yerguen sobre la aldea rural, conjunto de edificios de raza, dos formas características de alto rango como expresión de la existencia e idioma de la vigilia: los *castillos* y las *iglesias* (3). En ellas la distinción entre totem y tabú, anhelo y terror, sangre y espíritu, se exalta hasta llegar a un poderoso simbolismo. El viejo castillo egipcio, chino, antiguo, sudarábico, occidental, centro por donde pasan las generacio-

---

(1) Bulle, *Orchomenos*, p. 26 y ss.; Noack, *Ovalhaus und Palast in Kreta* [*Casa ovalada y Palacio de Creta*], p. 53 y ss. Las trazas de casas que pueden determinarse en época posterior en la región del mar Egeo y del Asia menor, permiten quizá introducir algo de orden en nuestros conocimientos sobre el estado de población en la época preantigua. Los restos lingüísticos son incapaces de ello.

(2) *Mediaeval Rhodesia*, London, 1906.

(3) Véase c. IV, A.

nes, se halla cercano a la casa del labrador. Ambos son copia de la vida real, de la generación y de la muerte, y, por tanto, ambos se hallan fuera de la historia del arte. La historia de los castillos alemanes pertenece a la *historia de la raza.* La ornamentación primitiva se adhiere a ellos y embellece aquí el artesonado, allá el portal o la escalera; pero puede ser elegida de uno u otro modo y puede también faltar en absoluto. No existe nunca una relación íntima y necesaria entre el cuerpo del edificio y la ornamentación. La catedral no es nunca ornamentada; es ella misma *un ornamento.* Su historia—como la del templo dórico y la de todos los edificios primitivos destinados al culto—coincide perfectamente con la del estilo gótico; de manera que aquí, como en todas las culturas primitivas, de cuyo arte sabemos todavía algo, es claro, aunque no lo ha comprendido nadie, que la arquitectura rigurosa, pura ornamentación de índole soberana, se limita exclusivamente al edificio destinado para el culto. Todas esas bellas construcciones que vemos en Gelnhausen, Goslar y en la Wartburg *proceden* del arte de las catedrales; son meros adornos; carecen de íntima necesidad. Un castillo, una espada, un vaso, pueden no tener la menor decoración, sin perder por ello su sentido, ni aun siquiera su figura. Pero en una catedral o en un templo egipcio piramidal, esto no cabe ni imaginarlo.

Hay, pues, que distinguir entre el edificio *que tiene estilo* y el edificio *en el que* se tiene estilo. En el convento, en la catedral, es *la piedra* misma la que posee una forma y comunica esta forma a los hombres, sus servidores. Pero en la casa aldeana, en el castillo señorial, es la plena energía de las vidas aldeana y señorial la que, de su propio fondo, crea la vivienda. Aquí lo primero es el hombre y no la piedra; y si pudiéramos hablar aquí de ornamentación, habría de consistir ésta en la *forma* rigurosa, perfecta e inconmovible *de las costumbres y los usos.* Tal sería la diferencia entre el estilo vivo y el estilo rígido. Mas así como el poderío de esa forma viviente trasciende al sacerdocio mismo y produce—en la época védica como en la época gótica—el tipo del sacerdote caballero, así también el

sacro idioma románicogótico de las formas trasciende a todo lo que se refiere a la vida profana: vestidos, armas, habitaciones y utensilios, estilizando su aspecto exterior. Pero la historia del arte no debiera dejarse engañar por este mundo, ajeno a ella; se trata de la *superficie* y nada más.

A esto no se añade nada nuevo en las primitivas ciudades. Entre las casas de raza, que forman calles y conservan en el interior la disposición y costumbres de la habitación aldeana, hay un puñado de edificios religiosos que *poseen* estilo. Desde este momento constituyen estos templos el *centro y asiento de la historia del arte* e irradian su forma sobre las plazas, las fachadas, las habitaciones. De los castillos habrán salido, sin duda, los palacios públicos y las casas patricias; del Palas, del pórtico de los hombres, habrán resultado los edificios de gremios y municipios; pero ninguna de estas construcciones tiene estilo; todas reciben y sustentan el estilo como de fuera. La burguesía verdadera no tiene ya la energía morfogenética de la religión primitiva. Aun puede desenvolver el ornamento, pero ya no es capaz de crear el *edificio como ornamento*. A partir de este instante, con la ciudad ya hecha y madura, la historia del arte se divide en las historias de las artes particulares. El cuadro, la estatua, la casa, son ahora objetos particulares a los que se aplica el estilo. La iglesia misma es ya una casa de éstas. Una catedral gótica *es* un ornamento. Una iglesia barroca es un edificio cubierto de ornamentación. El estilo jónico y el estilo barroco del siglo XVI preparan lo que el orden corintio y el rococó terminan. Aquí ya se han separado definitivamente la casa y el ornamento; y ni aun las obras maestras entre las iglesias y conventos del XVIII pueden negar ya que todo este arte se ha hecho profano, es decir, se ha convertido en puro adorno. Con el Imperio, el estilo desciende más todavía y se torna simple buen gusto; y al final de este período la arquitectura es ya un arte industrial. Con esto se extingue al fin el idioma de expresión ornamental y la historia del arte llega a su término. La casa aldeana, empero, con su inmutable forma racial, prosigue su vida.

9.

Si se prescinde de la expresión racial de la casa, se advierte al punto que es enormemente difícil aproximarse a la esencia de la raza. No me refiero a la esencia íntima, al alma, que de ella nos habla elocuente y clarísimo nuestro sentimiento y todos sabemos a primera vista lo que es un hombre de raza. Pero ¿cuáles son para nuestros sentidos, sobre todo para nuestros ojos, las notas por las cuales conocemos y distinguimos las razas? Sin duda, pertenece esto a la fisiognómica, como la clasificación de los idiomas pertenece a la sistemática. Pero ¡cuántas cosas deberíamos tener a la vista y nos faltan, sin embargo! ¡Cuántos rasgos perdidos en la muerte, desaparecidos para siempre en la putrefacción! Un esqueleto—único resto que en el mejor de los casos queda del hombre prehistórico—no nos dice nada, en comparación con lo que nos deja ignorar. La prehistoria, con ingenuo celo, se halla siempre dispuesta a leer en una quijada o en un húmero increíbles noticias. Piénsese, empero, en uno de los grandes cementerios del norte de Francia; *sabemos* que hay en él enterrados hombres de todas las razas, blancos y de color, aldeanos y urbanos, jóvenes y hombres maduros. Pero si en el futuro se ignora esto, es indudable que una investigación antropológica no habrá de descubrirlo. Es, pues, posible que en una comarca transcurran grandes sucesos de carácter racial, sin que los investigadores adviertan lo más mínimo en los esqueletos de las tumbas. La expresión reside, por tanto, sobre todo en el cuerpo *viviente;* no en la estructura de las partes, sino en su movimiento; no en la calavera, sino en el gesto. Y, sin embargo, ¡cuántas expresiones de raza escapan a los sentidos más perspicaces del hombre actual! ¡Cuántas cosas que ni vemos ni oímos! ¡Cuántas para las cuales carecemos de órganos perceptores, a diferencia de muchas especies animales!

La ciencia de la época darwinista se ha planteado el problema en forma harto sencilla. El concepto con que trabaja es

mezquino, grosero, mecánico. Comprende, en primer término, una suma de notas muy aparentes que pueden ser comprobadas en los hallazgos anatómicos, es decir, en el cadáver. No se alude siquiera a la observación del cuerpo vivo. En segundo término, búscanse tan sólo aquellos caracteres que se imponen a los menos perspicaces y aun ello solamente por cuanto pueden ser medidos y contados. El microscopio decide, no el sentimiento del ritmo. Si a veces se considera el lenguaje como carácter distintivo, nadie piensa en que las razas humanas se distinguen por el *modo de hablar* y no por la estructura gramatical del *idioma,* que es un trozo de anatomía y de sistema. Nadie todavía ha comprendido que uno de los más importantes problemas de la investigación podría ser el de esas *razas del habla.* En realidad, todos hemos comprobado en nuestra experiencia diaria, como conocedores de hombres, que el modo de hablar es uno de los más significativos rasgos raciales del hombre actual. Los ejemplos son innumerables y todo el mundo los conoce en abundancia. En Alejandría, un mismo idioma, el griego, era hablado de muy distintas maneras, según la raza. Todavía hoy lo notamos en la forma de escribir los textos. En Norteamérica todos los naturales del país se expresan lo mismo, ya sea inglés, ya alemán o incluso indio lo que estén hablando. ¿Cuáles son los rasgos raciales imputables al paisaje, en el habla de los judíos del Oriente europeo, esto es, los rasgos del habla rusa comunes a los judíos y los rusos? ¿Cuáles son, en cambio, los rasgos raciales imputables a la sangre, esto es, los que pertenecen a los judíos todos, al hablar sus «idiomas maternos» de Europa, independientemente de la comarca en que habitan? ¿Qué modos son los suyos de silabear, acentuar y construir?

Pero la ciencia no ha advertido siquiera que la raza de las plantas no es lo mismo que la raza de los animales. Las plantas arraigan en la tierra. Los animales se mueven. Con el elemento microcósmico de la vida aparece un grupo de rasgos nuevos que es decisivo para los animales. Los científicos no ven tampoco que «las razas humanas», *dentro de la unidad de la raza*

«*hombre*», son a su vez conceptos nuevos. Nos hablan de adaptación y herencia, desvirtuando así por un encadenamiento causal, mecánico, de rasgos superficiales, lo que es expresión de la sangre y poderío del suelo sobre la sangre, arcanos que no podemos ver ni medir, pero que sentimos, vivimos y leemos en los ojos de nuestros semejantes.

Ni siquiera se han puesto de acuerdo los científicos sobre el rango relativo de esos signos superficiales. Blumenbach clasifica las razas por las formas del cráneo; Federico Müller—muy a la alemana—por los cabellos y la estructura del idioma; Topinard—muy a la francesa—por el color de la piel y la forma de la nariz; Huxley—muy a la inglesa—hace una clasificación, por decirlo así, deportiva, que en sí misma sería, sin duda alguna, bastante adecuada. Pero un buen caballista replicaría que con términos científicos no se llega nunca a definir las cualidades de una raza. Esas filiaciones de razas tienen todas tan poco valor como las filiaciones que toma la Policía para demostrar sus conocimientos teóricos acerca del hombre.

Es bien claro que nadie tiene idea de lo que hay de caótico en el conjunto expresivo del cuerpo humano. Sin contar el olor, que, para los chinos, por ejemplo, constituye una nota característica de la raza; sin contar el sonido, que en el habla, y sobre todo en la risa, ofrece al sentimiento hondas diferencias, inaccesibles a los métodos científicos, la imagen visual es tan rica, tan colmada de particularidades visibles y, por decirlo así, sensibles para la mirada profunda, que es inútil pensar siquiera en reducirlas a unos cuantos puntos de vista. Y todos esos aspectos y rasgos de la imagen son independientes unos de otros y tienen cada uno su propia historia. Hay casos en que el esqueleto y, sobre todo, la forma del cráneo varía completamente sin que se altere la expresión de las partes carnosas, esto es, del rostro. Hermanos de una y la misma familia pueden muy bien presentar casi todas las notas diferenciales de Blumenbach, Müller y Huxley, y, sin embargo, ser idéntica su expresión viva de raza para cualquier observador. Más frecuente todavía es que los cuerpos de dos hombres tengan idéntica estructura,

siendo totalmente distinta su expresión viviente. Bastará recordar la enorme diferencia que existe entre una raza genuinamente aldeana, como los frisones o los bretones, y las razas genuinamente urbanas (1). Pero a la energía de la sangre, que imprime siglo tras siglo idénticos rasgos—los rasgos de familia—y al poder del suelo—«caracteres locales»—hay que añadir esa fuerza cósmica misteriosa que enlaza en un mismo ritmo a los que conviven estrechamente unidos. Los llamados «antojos» de las embarazadas no son mas que una particularidad poco importante de uno de los más profundos y enérgicos principios morfogenéticos de toda raza. Todo el mundo ha observado que los cónyuges, tras larga e íntima convivencia, llegan a parecerse uno a otro de modo extraordinario. Sin embargo, la ciencia, con sus mediciones y cómputos, consigue quizás «demostrar» lo contrario. Nunca se exagerará bastante la energía morfogenética de ese ritmo vital, de ese fuerte sentimiento íntimo de la percepción del tipo propio. El sentido de la belleza de la raza—por oposición al atractivo consciente que en los hombres urbanos ejercen los rasgos de la belleza individual y espiritual—es mucho más fuerte en los hombres primitivos y por eso mismo les pasa desapercibido. Pero ese sentimiento *contribuye a la génesis de la raza.* Es indudable que ha determinado *el ideal corpóreo* del guerrero y del héroe, en las tribus nómadas, de manera que no sería absurdo hablar del tipo racial del normando o del ostrogodo. Lo mismo sucede en toda nobleza rancia, que siente con intimidad y fuerza su carácter unitario y por lo mismo llega inconscientemente a constituirse un ideal corpóreo. El compañerismo cría razas. La nobleza francesa y la nobleza rural alemana son términos que designan realidades raciales. Esto precisamente es lo que ha creado el tipo del judío europeo, tipo de enorme energía racial, con mil

(1) Alguien debiera hacer investigaciones fisiognómicas sobre los bustos romanos, que ostentan en gran parte caras aldeanas, los retratos de la época gótica primitiva y los del Renacimiento, que presentan un tipo ya marcadamente urbano; y más todavía los retratos de ingleses distinguidos desde fines del siglo XVIII. Las galerías de antepasados ofrecen para este estudio materiales incontables.



años de existencia en el Ghetto. Esto es lo que una y otra vez convertirá en raza a toda población, que, para vivir su sino, se una por largo tiempo en estrecha unión espiritual. Dondequiera que existe un ideal de raza—y tal ha sido el caso en toda cultura primitiva, en la védica, en la homérica, en la época caballeresca de los Staufen—actúa poderosa la aspiración de una clase dominadora hacia ese ideal, la voluntad de ser así y no de otro modo; y esa aspiración, esa voluntad, independientemente de la elección de las mujeres, consigue realizar al fin el ideal anhelado. Además, hay que tener en cuenta un aspecto aritmético de la cuestión, aspecto que no ha sido suficientemente considerado. Cada uno de los hombres que hoy viven, tiene hacia el año 1300 un millón de antepasados y hacia el año 1000 mil millones. Este hecho significa que todo alemán de hoy tiene parentesco de sangre con todo europeo de las Cruzadas y que, cuanto más se estrechan los límites territoriales, más se intensifica ese parentesco, de manera que la población de un país, en el decurso de unas veinte generaciones, se convierte *en una sola familia*. Como la voz y elección de la sangre corre por las generaciones uniendo a los ejemplares de la raza, deshaciendo y rompiendo matrimonios, venciendo con astucia o violencia todos los obstáculos de la moral, así también ese hecho da lugar a innumerables acoplamientos que, por modo inconsciente, cumplen la *voluntad de la raza*.

Tales son los rasgos primarios, los rasgos vegetativos de la raza, los que constituyen la «*fisonomía de la cosa*», prescindiendo por ahora del movimiento, los que *no* sirven para diferenciar el cuerpo animal vivo del cuerpo animal muerto, los que han de estar impresos incluso en las partes más rígidas del cuerpo. Hay, sin duda, cierta homogeneidad entre la línea de una encina o de un chopo italiano y la línea de un hombre —«esbelto», «grácil», «espigado»—. Igualmente el perfil dorsal de un dromedario y el dibujo de una piel de tigre o de cebra constituye una nota racial de carácter vegetativo. A este aspecto pertenecen también los efectos de ciertos movimientos que la naturaleza realiza con un ser o en un ser. Un abedul y un

niño, que se mecen al viento, un roble con su copa extendida, el vuelo pacífico o el giro angustioso de los pájaros en la tormenta, todo esto pertenece al aspecto vegetativo de la raza. Pero ¿de qué parte se ponen estas notas cuando se trata de *la lucha entre la sangre y el suelo*, aspirando ambas a producir la forma interna de una especie «transplantada» de animales u hombres? ¿Qué hay de vegetativo en la figura del alma, de las costumbres, de la casa?

El cuadro varía por completo si consideramos la impresión que produce el elemento puramente animal. Si recordamos la diferencia entre la existencia vegetativa y la vigilia animal, veremos que no se trata aquí de la vigilia misma y su idioma, sino que aquí lo cósmico y lo microcósmico forman un cuerpo dotado de libre movimiento, un microcosmos relacionado con un macrocosmos, un ser cuya vida y actividad independientes poseen una expresión propia, que emplea en parte los órganos de la vigilia y, como sucede en los corales, desaparece en gran parte con la movilidad misma.

Si la expresión racial de la planta consiste sobre todo en la fisonomía de la cosa, en cambio la expresión animal reside en la *fisonomía del movimiento*, esto es, en la figura moviéndose, en el movimiento mismo y en la forma de los miembros, por cuanto éstos manifiestan el sentido del movimiento. Un animal dormido nos revela muy pocos rasgos de expresión racial; menos aún el animal muerto, cuyas partes inquiere científicamente el investigador y casi ninguno el esqueleto de un vertebrado. Por eso en los vertebrados las articulaciones son más expresivas que los huesos; por eso también en las masas de los miembros es donde se halla propiamente la expresión y no en las costillas ni en los huesos del cráneo—con excepción tan sólo de la mandíbula, cuya estructura revela el carácter de la alimentación animal, mientras que la nutrición de la planta es un simple *proceso natural*—; por eso, en fin, el esqueleto de los insectos, que envuelve el cuerpo, es más expresivo que el esqueleto de los pájaros, que lo sustenta. Los órganos de la membrana germinativa externa son los que principalmente y con cre-

ciente energía almacenan la expresión racial; no los ojos, con su color y su forma, sino la *mirada*, la *expresión del rostro*, la boca, que, gracias a la costumbre de hablar, contiene la expresión de la inteligencia; no, pues, el cráneo, sino la «cabeza», con las líneas formadas por la carne, la cabeza toda que llega a ser propiamente el asiento de la parte no vegetativa de la vida. Pensemos en el fin que se proponen los que crían orquídeas o rosas y los que crían caballos o perros; pensemos en el fin que nos propondríamos de preferencia al criar una especie o tipo de hombre. Pero esa fisonomía resulta—repitámoslo—no de la forma matemática de las partes visibles, sino única y exclusivamente de la expresión del movimiento. Y si bien es cierto que reconocemos a primera vista la expresión racial de un hombre inmóvil, esto obedece a que nuestros ojos poseen una dilatada experiencia y perciben en los miembros el movimiento correspondiente. La verdadera forma racial de un bisonte, de una trucha, de un águila real no se reproduce por definición de contornos y masas. Y esas formas de raza no habrían ejercido nunca tan hondo atractivo sobre los artistas si el secreto de la raza no fuese algo que sólo se revela al alma en la obra de arte, algo que la simple imitación de la imagen visual no alcanza nunca a manifestar. Hay que contemplar y sentir la enorme energía vital que se concentra en la cabeza y nuca, que nos habla en los rojizos ojos, en el breve cuerno torcido, en el pico del águila, en el perfil del ave de rapiña. Ningún idioma verbal podría comunicar eso valiéndose de recursos intelectuales. Sólo el idioma del arte es capaz de expresarlo.

Pero las notas características de las especies animales más nobles nos aproximan ya al concepto de raza humana. Este concepto introduce en el tipo hombre diferencias que trascienden de los elementos vegetativos y animales, diferencias que por ser espirituales eluden más fácilmente aún los métodos científicos. Los caracteres groseros del esqueleto no tienen ya significación propia, independiente. Retzius († 1860) refutó ya la opinión de Blumenbach, según la cual la raza coincide con

la forma del cráneo. Y J. Ranke resume los resultados de su estudio en las siguientes palabras: «Todas las formas de cráneos que se dan en la humanidad pueden encontrarse en cualquier pueblo y a veces hasta en una misma aldea; hay una mezcla de las diferentes formas de cráneo, en que los tipos extremos se hallan entre sí unidos por una serie de formas intermedias» (1). Sin duda, cabe determinar formas fundamentales ideales; pero hay que recordar siempre que son justamente formas ideales y que, a pesar de los métodos objetivos de medición, es el capricho el que traza en esto los límites y divisiones verdaderas. Más importancia que todos los ensayos realizados para descubrir un principio ordenador tiene el hecho de que dentro de la especie humana se den todas esas formas, desde la primitiva época glacial hasta hoy, sin haber variado sensiblemente y aparezcan mezcladas hasta en los miembros de una misma familia. El único resultado seguro de la ciencia es la observación de Ranke, cuando dice que colocando las formas craneanas en series, con sus transiciones respectivas, resultan ciertas cifras medias, las cuales caracterizan, no la «raza», sino la comarca.

En realidad, la expresión racial de una cabeza humana es compatible con cualquier forma de cráneo. Lo decisivo no son los huesos, sino la carne, la mirada, el gesto y ademán. Desde la época romántica viene hablándose de una raza indogermánica. Pero ¿existen *cráneos* arios y semitas? ¿Es posible distinguir los cráneos celtas y los cráneos francos o aun sólo los de los buros y los de los cafres? Si esto no es posible, ¿cómo hacer entonces una historia de las razas humanas, ya que la tierra no nos ha conservado más datos que los huesos de las tumbas? Hay un medio radical para convencerse de lo poco que significa el esqueleto en eso que los hombres superiores llaman raza. Elíjanse hombres que presenten notorias diferencias de raza y obsérvense todos a los rayos X. El observador que esté pensando en la idea de la «raza», sentirá de seguro una impresión

(1) J. Ranke, *Der Mensch* [*El hombre*], 1912, II, p. 205.

ridícula y desconcertante, viendo a la luz de los rayos X que la «raza», de pronto, ha desaparecido por completo.

Y lo poco que en el esqueleto queda de característico es —insistamos sobre ello—un producto del suelo y no una función de la sangre. Elliot Smith, en Egipto, y von Luschan, en Creta, han estudiado el enorme material óseo de las tumbas desde la edad de la piedra hasta hoy. Por estas comarcas han pasado innumerables corrientes humanas, desde los «pueblos marítimos» de mediados del milenio segundo antes de Jesucristo, hasta los árabes y los turcos. Sin embargo, el esqueleto medio ha permanecido invariable. Las «razas» resbalaron, por decirlo así, en forma de carne sobre la osatura, inalterable producto del suelo. En la región alpina viven hoy «pueblos» germánicos, románicos y eslavos de las más distintas procedencias; y basta con mirar hacia atrás para descubrir en estas regiones otras muchas tribus—entre ellas etruscos y hunos—. Sin embargo, el esqueleto es siempre el mismo y no cambia hasta que llegamos a las tierras bajas, en donde las nuevas formas que aparecen son igualmente permanentes. Por eso ninguno de los famosos descubrimientos de huesos prehistóricos, desde el cráneo neardentalense hasta el «*homo aurignacensis*», demuestra nada respecto de la raza y las migraciones raciales del hombre primitivo. Prescindiendo de ciertas conclusiones que por las mandíbulas pueden sacarse acerca de la alimentación de aquellos hombres, los esqueletos prehistóricos presentan la forma fundamental del país, lo que hoy todavía se encuentra en la región.

Esta misma fuerza misteriosa del suelo puede rastrearse en todo ser vivo, tan pronto como se aplican, para descubrirla, características independientes de los métodos groseros de la época darwinista. Los romanos introdujeron la viña en la región del Rin. Esta planta se ha desarrollado en esta región sin sufrir cambios visibles, es decir, sin alteraciones botánicas. Sin embargo, la «raza» propia de la vid renana puede determinarse por otros medios. Existe una diferencia notoria, no sólo entre los vinos del Norte y los del Sur, no sólo entre los del Rin

y los del Mosela, sino hasta entre los de los diferentes pagos. Otro tanto puede decirse de la fruta, del te, del tabaco. Ese aroma, genuino producto del paisaje, pertenece a las notas raciales que no pueden medirse y que son, por lo tanto, las más significativas. Las nobles razas de hombres se diferencian por los mismos medios espirituales que los vinos nobles. Hay un elemento idéntico, accesible tan sólo a las sensibilidades delicadas, un leve aroma que en todas las formas y bajo todas las culturas enlaza en Toscana a los etruscos con el Renacimiento y a orillas del Tigris a los sumerios de 3000 con los persas de 500 y con los otros persas de la época islámica.

Pero la ciencia, con sus medidas y sus pesadas, no puede llegar a tales finezas. El sentimiento las percibe con inequívoca certidumbre a primera vista. Pero la contemplación erudita no las ve. Llegamos, pues, a la conclusión de que la raza, como el tiempo y el sino, es algo decisivo en todos los problemas de la vida, algo que cualquier hombre percibe con claridad y distinción, mientras no intenta comprenderlo, sometiéndolo a la ordenación y análisis intelectual, que anulan el alma. Raza, tiempo y sino son términos que viven conexos. Pero desde el momento en que el pensamiento científico se acerca a ellos, cambia al punto su sentido: la voz tiempo adquiere el significado de dimensión; la voz sino el de enlace causal; y la raza, que hasta hace poco percibíamos aún con infalible tino, se convierte en una inextricable maraña de notas diferentes que van y vienen desordenadas por comarcas, tiempos, culturas, tribus. Algunas de esas notas arraigan en una tribu y con ella emigran; otras se deslizan sobre una población como las sombras de las nubes; otras, en fin, cual genios de la comarca, se apoderan de todo el que se establece en el lugar. Unas se excluyen; otras se buscan. Es, pues, imposible hacer una firme clasificación de las razas—ambición suprema de toda etnología—. Intentarlo tan sólo es ya contradecir a la esencia de la raza. Todo ensayo sistemático, en este punto, constituye una falsificación inevitable y supone el desconocimiento del objeto. La raza es, por oposición al idioma, algo enteramente asistemático. En

última instancia, cada hombre y cada momento de la existencia tienen su raza propia. Por eso la única manera de acercarse al aspecto totémico de la vida es el tacto fisiognómico y no la clasificación.

10.

El que quiera penetrar en la esencia del idioma, deje a un lado todas las investigaciones eruditas y observe cómo el cazador habla con su perro. El perro sigue el dedo extendido; escucha atento el timbre de las palabras y luego menea la cabeza: no comprende esa especie de idioma humano. En seguida hace un par de frases para indicar *su* concepción, se detiene y ladra: esto, en su lenguaje, constituye una frase que encierra la pregunta de si era eso lo que el amo quiso decir. Viene luego, expresada también en lenguaje canino, la alegría de comprender que había entendido bien. De la misma manera intentan entenderse dos hombres que no poseen en común realmente ni un solo idioma verbal. Cuando un cura de aldea tiene que explicar algo a una labradora, la mira con ojos penetrantes, e involuntariamente expresa con sus gestos y ademanes lo que la labradora no podría entender si lo oyera decir en términos eclesiásticos. Los idiomas verbales de hoy no pueden producir la mutua comprensión sino por su enlace con otras especies idiomáticas. Nunca, en ninguna parte han sido empleados en sí y por sí solos.

Si el perro quiere algo, agita la cola y se impacienta de que el amo sea tan tonto que no comprenda este idioma tan claro y expresivo. Lo completa entonces con el idioma sonoro—ladrando—y finalmente con el idioma de los gestos—representando una escena—. El hombre aquí es el necio, que todavía no ha aprendido a hablar.

Por último, sucede algo muy notable. Cuando el perro ha hecho todo lo posible para comprender los diferentes idiomas de su amo, se detiene de pronto delante de él y hunde la mirada en sus ojos. Verifícase en este instante un proceso mis-

terioso: el yo y el tú entran inmediatamente en contacto. La «mirada» salta los linderos de la conciencia vigilante. La existencia se comprende sin necesidad de signos. El perro aquí hace lo que el conocedor de hombres, que clava la mirada en el adversario para penetrar, tras las palabras, en el núcleo esencial, íntimo, del que las pronuncia.

Todos, sin saberlo, hablamos hoy aún esos idiomas. El niño habla mucho antes de haber aprendido a pronunciar la primera palabra; las personas mayores hablan con los niños sin pensar para nada en la significación habitual de las palabras; lo cual quiere decir que los sonidos sirven aquí como de un idioma distinto del idioma verbal. Y esos otros idiomas también tienen sus grupos y dialectos. Pueden aprenderse, dominarse y ser mal entendidos. Son para nosotros tan indispensables, que el idioma verbal resultaría ineficaz si intentásemos emplearlo solo, sin completarlo y robustecerlo por los idiomas del sonido y de los gestos. La escritura misma, que es el lenguaje verbal de los ojos, sería casi ininteligible sin los gestos de la puntuación.

El error capital de la lingüística es confundir el lenguaje en general con el lenguaje verbal humano; y aunque esta confusión no la comete la lingüística en teoría, es el hecho que la comete regularmente en la práctica de sus investigaciones. Esto ha llevado a un desconocimiento completo de la multitud de lenguajes que se hallan en uso general entre animales y hombres. La esfera de las lenguas es mucho más amplia de lo que suponen los investigadores; y los idiomas verbales—que todavía no han llegado a plena independencia—ocupan en esa esfera un lugar mucho más modesto del que se cree. Por lo que se refiere al «origen del lenguaje humano», el problema está mal planteado. El idioma verbal—a él se refieren las indagaciones, con lo cual resultan identificadas dos cosas que en realidad no son idénticas—no nace en el sentido que aquí se supone. No es ni primero, ni único. La importancia enorme que adquiere, a partir de cierto momento, en la historia humana no debe engañarnos sobre su posición en la historia de

los seres en general capaces de movimiento. La investigación del lenguaje no debe comenzar con el hombre.

Pero también resultaría falsa la noción de un «comienzo del lenguaje animal». El habla está tan íntimamente unida a la existencia viviente del animal—por oposición a la existencia de la planta—, que ni siquiera pueden imaginarse sin lenguaje los seres monocelulares, aun cuando estén desprovistos de órganos sensibles. Ser un microcosmos en el macrocosmos es poder comunicarse con los demás. No tiene sentido hablar de un *comienzo* del idioma dentro de la historia animal. Pues es evidente que existe una *pluralidad* de seres. microcósmicos. Pensar en otras posibilidades es un simple juego. Las fantasías darwinistas sobre generación primaria y primeros progenitores deben quedar relegadas para uso de los eternos retrasados. Pero los enjambres, en donde vive siempre un sentimiento interno del «nosotros», son también seres despiertos y aspiran a establecer entre sí relaciones de conciencia vigilante.

La vigilia es actividad en lo extenso, y actividad caprichosa. Así se distinguen los movimientos de un microcosmos de la movilidad mecánica de una planta y aun de los movimientos que realizan hombres y animales por cuanto son plantas, es decir, cuando se encuentran en el estado del sueño. Observad la actividad nutritiva, reproductiva, defensiva y ofensiva de los animales. Parte de ella consiste regularmente en palpar el macrocosmos por medio de los sentidos, ya se trate de la sensibilidad indiferenciada de los seres monocelulares, ya de la visión diferenciada de un ojo perfectamente desarrollado. Hay aquí una clara *voluntad de recibir impresiones;* la llamamos orientación. Pero, además, desde un principio se manifiesta también *la voluntad de producir impresiones en los demás;* se aspira a atraer, a repeler, a aterrorizar otros seres. Esto es lo que llamamos *expresión. Con la expresión está ya dado el lenguaje, como actividad de la vigilia animal.* A esto no se añade en lo sucesivo nada que sea esencialmente nuevo. Los idiomas verbales de las civilizaciones superiores no son otra cosa que refinadas elaboraciones de posibilidades, todas las cuales se ha-

llan comprendidas en el hecho de la impresión voluntaria que los seres monocelulares producen unos sobre otros.

Pero el fundamento de este hecho es el sentimiento humano del terror. La vigilia practica separaciones en el elemento cósmico; la vigilia tiende un espacio entre lo aislado, lo distinto. La sensación de soledad es la impresión primera del despertar diario. De aquí el afán primario de juntarse al otro en medio de ese mundo extraño; de aquí la tendencia a comprobar sensiblemente la proximidad del otro y a buscar con él un enlace consciente. El tú resuelve, extingue el terror de la soledad. El *descubrimiento del tú,* que consiste en destacar sobre el mundo de lo extraño otro ser que es como nuestro propio ser orgánico, *psíquico,* constituye el gran momento en la historia primitiva del animal. *Por eso hay animales.* Observad con paciencia y atención el mundo de una gota de agua al microscopio. Os convenceréis de que el descubrimiento del *tú y con él el del yo* se ha verificado ya aquí en la forma más sencilla imaginable. Esos pequeños seres no sólo conocen *lo* otro, sino también *el* otro; no sólo tienen vigilia, sino también relaciones entre las distintas vigilias de unos y otros; no sólo tienen expresión, sino también los elementos de un *idioma* de expresión.

Recordad la diferencia que hemos establecido entre los dos grandes grupos de idiomas. El idioma de expresión considera al otro ser como un testigo y aspira tan sólo a producir en él una impresión. El idioma de comunicación considera al otro ser como interlocutor y espera su respuesta. Comprender significa recibir impresiones con el propio sentimiento de la significación; esta es la base del más alto idioma de expresión que tiene el hombre: el arte (1). Entenderse, dialogar, significa, empero, suponer en el otro el mismo sentimiento de la significación. Llamamos *motivo* al elemento de un idioma de ex-

(1) El arte está perfectamente formado entre los animales. Hasta donde el hombre puede comprenderlo por analogía, consiste el arte animal en movimientos rítmicos (danza) y en producción de sonidos (canto). Pero esto no agota ni mucho menos la impresión artística que produce sobre los animales mismos.

presión ante testigos. El dominio de los motivos es la base de toda técnica de la expresión. Por otra parte, llamamos *signo* a la impresión producida sobre otro con el fin de entenderse dos seres. El signo constituye el elemento de toda técnica de la comunicación y, en el caso más elevado, de todo idioma verbal humano.

No tenemos apenas idea de la extensión que ocupan esos dos mundos idiomáticos en la vigilia humana. Al idioma de expresión, que en los tiempos primitivos aparece siempre con la gravedad religiosa del tabú, pertenece no sólo la ornamentación rígida y pesada que primitivamente coincide en absoluto con el concepto del arte y convierte todas las cosas rígidas en sustentos de la expresión, sino también el ceremonial solemne que con sus fórmulas recubre toda la vida pública y aun la vida familiar (1), y el «idioma del traje»: vestidos, tatuajes, adornos, que poseen una significación *uniforme*. Los investigadores del siglo pasado se esforzaron en vano por derivar el traje del pudor o de motivos finalistas. Para comprenderlo bien hay que considerarlo como medio de un lenguaje de expresión. Lo es, en efecto, de grandiosa manera en todas las civilizaciones y aun hoy. Basta recordar la tiranía de la moda sobre la vida y tráfico públicos, los trajes de ritual que hay que vestir en todos los actos y fiestas importantes, los matices varios en la indumentaria social, el vestido de novia, el vestido de luto, el uniforme militar, el ornato sacerdotal; recordad las condecoraciones e insignias, la mitra y la tonsura, la peluca y el bastón, el polvo, los anillos, los tocados, las partes del cuerpo que significadamente se cubren o se descubren, el traje de los mandarines y de los senadores, de las odaliscas y de las monjas, la corte de Nerón, Saladino y Montezuma, sin contar las particularidades del traje popular y el lenguaje de

(1) En el Evangelio de San Lucas (10, 4) dice Jesús a los setenta que envía a la ciudad: «Y a nadie saludéis en el camino.» El ceremonial del saludo al aire libre es tan extenso, que los que tenían prisa habían de renunciar a cumplirlo. A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* [*La historia de la cultura israelita*], 1919, p. 162.

las flores, de los colores, de las piedras preciosas. Y no hay que citar el idioma de la religión, porque todo esto *es* religión.

Los idiomas de comunicación, en los que no deja de participar ninguno de los modos imaginables de sensación, han desarrollado poco a poco tres signos principales para los hombres de las culturas superiores. Estos tres signos son la imagen, el sonido y el gesto, que se han fundido en una unidad dentro del idioma escrito de la civilización occidental: la unidad de la letra, la palabra y la puntuación.

En el curso de esa larga evolución verifícase al fin *la distinción entre el idioma y el habla* o tono. No hay en la historia del lenguaje otro proceso de mayor importancia. Originariamente, todos los motivos y signos nacieron de la necesidad momentánea y fueron destinados a llenar un solo acto de la actividad vigilante. Su significación real, sentida, y su significación querida se confunden. El signo es el movimiento y no la cosa movida. Pero tan pronto como se establece la separación entre una provisión fija de signos y el acto viviente de emitir signos, la cosa varía por completo. No sólo se distingue entonces entre la actividad y sus medios, sino también entre el *medio* y *su significación*. La unidad de estos dos elementos cesa de ser evidente; más aún, resulta imposible. El sentimiento de la significación es algo vivo y, como todo lo que se relaciona con el tiempo y el sino, es singular e irrevocable. Ningún signo, por conocido y habitual que sea, se repite nunca con la misma significación. Por eso primitivamente no reaparecen nunca los signos con la misma forma. El reino de los signos rígidos es algo absolutamente hecho, puramente extenso; no es un organismo, sino un sistema que tiene su lógica propia, lógica mecánica, que introduce en la relación entre dos seres la oposición inconciliable de espacio y tiempo, espíritu y sangre.

Esta provisión fija de signos y motivos, con supuesta significación fija, tiene que ser estudiada y ejercitada por el que quiere tomar parte en la correspondiente comunidad de conciencias despiertas. *Al concepto de idioma—separado del habla—pertenece inevitablemente el concepto de escuela.* La escuela se

halla perfectamente elaborada entre los animales superiores; y en toda religión cerrada, en todo arte, en toda sociedad, constituye la base sobre la cual se adquiere la consideración de fiel, de artista o de hombre educado. Para ser miembro de una de estas comunidades hay que conocer su idioma, es decir, sus dogmas, sus costumbres, sus reglas. Ni en el arte del contrapunto ni en la religión católica bastan el sentimiento y la buena voluntad. Cultura significa una exaltación inaudita del idioma de las formas, tanto en profundidad como en rigor, exaltación que se verifica en todos los órdenes y constituye la cultura *personal*—religiosa, moral, social, artística—del individuo que pertenece a dicha comunidad. El individuo, pues, llena su vida con el ejercicio y la educación necesarios para *esa* vida culta. Por eso, en todas las artes mayores, en las grandes iglesias, misterios y órdenes, en la alta sociedad de las clases distinguidas, el dominio de la forma llega a una maestría que constituye uno de los prodigios de la humanidad. Pero encumbrada a la cima de sus exigencias, esa maestría finalmente se destruye a sí misma. El término que indica esta quiebra interior de todas las culturas—dicho expresa o implícitamente—es siempre el «retorno a la naturaleza». Esa maestría, empero, se extiende también al idioma verbal. Junto a la sociedad distinguida en la época de los tiranos griegos y de los trovadores, junto a las fugas de Bach y a los vasos pintados de Exekias deben colocarse el arte oratorio de Atenas y la conversación francesa, que suponen ambos, como todo arte, una convención rigorosa y lentamente elaborada y, para el individuo, un largo y esforzado ejercicio.

Nunca se exagerará bastante el alto valor metafísico que posee esa independización del idioma rígido. La costumbre diaria del tráfico en formas fijas, el hecho de que la vigilia entera se halle dominada por tales formas, que ya no son percibidas al punto mismo de formarse, sino que existen simplemente e imponen la necesidad de su intelección, en el sentido más riguroso de la palabra, todo esto trae consigo una separación cada vez más aguda entre el comprender y el sentir. El habla

primitiva es sentida y comprendida a un tiempo mismo. En cambio, el uso de un idioma exige que los medios idiomáticos *ya conocidos* sean recibidos por la sensibilidad; luego se verifica la intelección del propósito o sentido que tienen, *en este caso particular*. El núcleo de toda educación escolar consiste, pues, en la adquisición de *conocimientos*. Toda iglesia manifiesta en voz alta y clara que no es el sentimiento, sino el saber, el que proporciona los medios para la salvación. Todo arte auténtico se basa en el seguro conocimiento de ciertas formas que el individuo ha de aprender y no inventar. El «intelecto» es el saber pensado como entidad. Es lo que resulta extraño siempre al elemento de la sangre, de la raza, del tiempo. La oposición del idioma rígido a la sangre flúida, a la historia transeúnte, es el estímulo que provoca los *ideales negativos* de lo absoluto, de lo eterno, de lo universalmente válido: los ideales de iglesias y escuelas.

Síguese de aquí, por último, que todos los idiomas son imperfectos y contradicen de continuo, en su aplicación, el propósito inicial del habla. Puede decirse que la mentira ingresa en el mundo cuando empieza a separarse el idioma del habla. Los signos son fijos, pero la significación no lo es. El hombre empieza por sentirlo, luego lo sabe y por último se aprovecha de ello. Una experiencia remotísima nos ha enseñado que a veces quiere uno decir algo y le «fallan» las palabras, o se expresa uno mal diciendo en realidad cosa distinta de lo que pensaba, o se expresa uno bien y resulta mal entendido. Finalmente, surge el arte—extendido entre los animales, por ejemplo, los gatos—de emplear las palabras para ocultar los pensamientos. No se dice todo, o se dice otra cosa. Se habla formulariamente para decir poco o entusiásticamente para no decir nada. Otras veces se imita el lenguaje de otro. Algunas aves de rapiña imitan las estrofas de las pequeñas aves cantoras para atraerlas. Es ésta una astucia corriente de los cazadores; pero supone la existencia de motivos y signos fijos, como igualmente la supone la imitación de viejos estilos artísticos o la falsificación de una firma. Y todos esos rasgos, que

encontramos en el porte, gesto y ademán como en la escritura y la pronunciación, reaparecen asimismo en el idioma de toda religión, de todo arte, de toda sociedad. Recordad los ejemplos del hipócrita, del beato, del hereje, el *cant* inglés, el sentido adjetivo de las palabras diplomático, jesuíta, comediante, las máscaras y precauciones de la buena educación y por último la pintura moderna, que es toda falsedad y que en cada exposición nos ofrece las más variadas formas de expresión mendaz.

No se puede ser diplomático en un idioma que se balbucea. El que domina un idioma corre el peligro de convertir la relación entre los medios y la significación en nuevo medio para otros fines. Así nace el arte espiritual de *jugar* con la expresión. Los alejandrinos y los románticos dominan este arte; por ejemplo: en la lírica, Teócrito y Brentano; en la música, Reger; en la religión, Kirkegaard.

Finalmente, el idioma y la verdad se excluyen (1). Por eso en la época de los idiomas rígidos adquiere todo su valor el tipo del conocedor de hombres, que es todo raza y sabe lo que puede esperarse de un ser que habla. Leer en los ojos del interlocutor, reconocer al sujeto tras el discurso o el tratado filosófico, calar el corazón tras la plegaria, descubrir el rango social íntimo de la persona tras el atuendo de buen tono, y todo esto conseguirlo inmediatamente, con la evidencia de lo cósmico, he aquí un imposible para el hombre de tipo tabú, para el hombre que cree al menos en *un* idioma. Un sacerdote que sea al mismo tiempo diplomático no será nunca un auténtico sacerdote. Un ético por el estilo de Kant no es nunca un conocedor de los hombres.

La mentira de las palabras se trasluce en los gestos indeliberados. La hipocresía de los gestos se desenmascara en el tono. Justamente porque el idioma rígido separa los medios del fin,

(1) «Toda forma, aun la más sentida, tiene algo de falso» (Goethe). En la filosofía sistemática el propósito del pensador no coincide ni con las palabras escritas, ni con la intelección del lector, ni consigo mismo, durante el curso de la exposición; en efecto, el pensamiento se basa en las significaciones de las palabras.



no consigue engañar la mirada del buen conocedor. El buen conocedor lee entre líneas y cala a un hombre con sólo ver su porte o su letra. Por eso la comunidad de almas, cuanto más profunda e íntima es, más prescinde de los signos, más anula las relaciones basadas en la vigilia inteligente. El verdadero compañerismo se entiende con pocas palabras; la fe verdadera enmudece. El más puro símbolo de una compenetración superior al idioma es el viejo matrimonio aldeano que al atardecer se sienta delante de la casa y entabla una conversación muda. Cada uno de esos dos seres sabe muy bien lo que el otro piensa y siente. Enmudece porque las palabras servirían de estorbo. Esta mutua inteligencia silenciosa hunde sus raíces profundamente en la historia primaria de la vida en movimiento, más allá todavía de las comunidades animales. Por momentos llega casi a anular la conciencia despierta.

II.

De todos los signos rígidos ninguno ha llegado a ser tan fecundo en consecuencias como el que, en su estado actual, designamos con el término de «palabra». Pertenece, sin duda, a la historia del idioma humano. Pero la representación del «origen del idioma verbal», tal como ordinariamente se piensa y aplica, con todas las deducciones que de ella se derivan, es tan absurda como la idea de un principio del idioma en general. El idioma no tiene un comienzo, porque está dado con la esencia misma del microcosmos y contenido en ella. El idioma de palabras no tiene tampoco comienzo, porque supone ya otros idiomas de comunicación muy perfectos, los cuales, tras lento desarrollo, llegan a un estado en el que la palabra constituye un rasgo particular que poco a poco adquiere la preponderancia. Teorías tan contrarias como la de Wundt y la de Jespersen (1)

---

(1) Jespersen deriva el idioma de la poesía, de la danza y sobre todo del requerimiento amoroso. *Progress in language*, 1894, p. 357.

cometen el error de investigar el lenguaje de palabras como algo nuevo y substantivo, lo que les conduce a una psicología completamente errónea. El idioma verbal es en verdad algo muy tardío y diferenciado, último retoño en el tronco de los idiomas sonoros y no tallo joven y primerizo.

En realidad no existe un idioma puramente verbal. Nadie habla sin emplear, además de las palabras rígidas, otras formas de lenguaje como el acento, ritmo y gesto; y estas formas no verbales, mucho más primitivas, han ido perdiendo importancia con el uso del idioma verbal. Sobre todo hay que precaverse contra la idea de que el reino de los actuales idiomas verbales, muy complicado en su estructura, constituye una unidad interior, con historia uniforme. Cada uno de los idiomas verbales que conocemos posee muchos y muy diferentes aspectos, y cada uno de éstos tiene su propio sino en el curso de la historia. No hay sensación que haya sido insignificante para la historia del uso de las palabras. Hay que distinguir también muy estrictamente entre el lenguaje de sonidos y el lenguaje de palabras. El primero es usual entre las especies animales, aun las sencillas. El segundo es fundamentalmente distinto, y aunque esta diferencia se refiere a rasgos aislados, éstos son sin duda los más importantes. En todo lenguaje sonoro de los animales hay que distinguir también entre los motivos de expresión—gritos en la época del celo—y los signos de comunicación—gritos de aviso—y esta distinción es de seguro válida también para las palabras más primitivas. Ahora bien; el lenguaje de palabras, *¿ha nacido* como idioma de expresión o como idioma de comunicación? ¿Fué en sus estados primitivos relativamente independiente de los idiomas visibles, no sonoros, como el gesto, el ademán? A tales preguntas no es posible dar contestación, porque no tenemos la menor idea de las formas primitivas de la «palabra». La lingüística es harto ingenua al establecer conclusiones sobre el origen de las palabras, basándose en lo que hoy llamamos idiomas primitivos, los cuales no son sino imperfectas formas de estados lingüísticos muy tardíos ya y desenvueltos. La palabra, en esos idio-

mas, es un medio ya fijo, muy evolucionado y evidente. Y justamente estas cualidades son inaplicables a eso que se llama «origen».

Llamo *nombre* al signo con el cual se inicia, sin la menor duda, la posibilidad de que los futuros idiomas verbales se separen de los idiomas sonoros animales. Y entiendo por nombre una forma sonora que sirve para señalar en el mundo circundante algo que es sentido como un ente. Este ser así nombrado se transforma entonces en *numen*. ¿Cómo eran estos primeros nombres? Es inútil pensar siquiera en ello. Ninguno de los idiomas humanos, que nos son accesibles, nos ofrece base para inferirlo. Pero, contrariamente a lo que cree la investigación moderna, estimo que lo decisivo en este punto es lo siguiente: no se trata aquí de una variación en la laringe ni de una especial manera de formar el sonido, ni de nada fisiológico—que en realidad es carácter de raza—; ni tampoco se trata de una exaltación de la capacidad expresiva de los medios significantes, como, por ejemplo, el tránsito de la palabra a la frase (H. Paul) (1), sino de una profunda transformación del alma. Con el nombre surge un nuevo modo de contemplar el mundo. Si en general el habla nace del terror, del insondable miedo a los hechos de la vigilia—miedo que empuja a los seres a unirse y a querer recibir impresiones demostrativas de la proximidad de otros seres—entonces en este momento el terror adquiere una forma poderosamente sublimada. El nombre nos pone en contacto, por decirlo así, con el *sentido* de la vigilia y el *origen* del terror. El mundo ahora no solamente existe, sino que hace sensible su arcano. Por encima de todo fin de expresión o de comunicación, el nombre se aplica *a cuanto es misterioso*. El animal no conoce el misterio. Nunca podremos representarnos en toda su extensión la solemnidad y veneración con que hu-

(1) El perro conoce complejos de sonidos en forma de frase. El dingo australiano al retroceder de la domesticidad a la fiereza ha convertido el ladrido en aullido; lo cual puede interpretarse como tránsito a un signo sonoro mucho más sencillo, pero que no tiene nada que ver con la «palabra».

bieron de verificarse las denominaciones primarias. El nombre no debe ser pronunciado a cada instante. Hay que mantenerlo secreto. En el nombre reside una potencia peligrosa. *Con el nombre queda dado el paso de la física diaria del animal a la metafísica del hombre.* Esta fué la mayor peripecia en la historia del alma humana. La teoría del conocimiento suele juntar el idioma y el pensamiento, y en efecto, si consideramos los idiomas que actualmente nos son accesibles, esta unión es justa. Pero yo creo que se puede penetrar más en lo profundo: con el nombre aparece la religión *determinada*, la religión propiamente dicha, dentro de una informe y general veneración religiosa. La religión en este sentido significa el *pensamiento* religioso. Es la nueva índole de la intelección creadora, separada de la sensación. Con giro muy significativo decimos que «meditamos *sobre* algo». La intelección de las cosas nombradas indica la formación de un *mundo superior* que se cierne *sobre* todo ser sensible, en claro simbolismo y referencia a la posición de la cabeza, que el hombre siente a veces con dolorosa claridad, como el hogar de sus pensamientos. Ese mundo propone un fin al sentimiento primario del terror y abre perspectivas de liberación. Todo pensamiento filosófico, erudito, científico, de las épocas posteriores, depende hasta en sus últimos fundamentos de ese pensamiento religioso primigenio.

Debemos representarnos los primeros nombres como elementos aislados en la provisión de signos de que disponen los idiomas de sonidos y de ademanes, cuando han llegado ya a un gran desarrollo. Ya no tenemos idea de la capacidad expresiva que hubieron de poseer esos idiomas de sonidos y ademanes; porque el idioma de palabras ha reducido a su dependencia todos los demás recursos, imponiéndoles su propia evolución (1).

(1) Los actuales idiomas de gestos—véase Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung* [*Problemas de la lingüística*], p. 49 y ss., que se refiere a la obra de Jorio sobre los gestos de los napolitanos—suponen todos el idioma verbal y dependen todos del sistema mental que rige en los idiomas verbales. Así sucede, por ejemplo, en el idioma formado por los indios norteamericanos para poderse entender de tribu a tribu, a pesar de la gran diferencia y variabilidad de los idiomas verbales

Pero cuando el nombre hubo iniciado la gran transformación y espiritualización en la técnica de la comunicación, quedó afirmada al propio tiempo la supremacía de la vista sobre los demás sentidos. Desde este instante el hombre vive despierto en un espacio luminoso; su experiencia de la profundidad es una irradiación de la vista hacia los focos de luz y los obstáculos luminosos; el hombre siente su yo como un centro en el espacio luminoso. La alternativa entre lo visible y lo invisible domina toda esa intelección en que aparecen los primeros nombres. Los primeros *numina* fueron quizá aquellas cosas del mundo luminoso que sentimos, oímos, observamos en sus efectos, *pero no vemos.* El grupo de los nombres, como todo lo que en el acontecer cósmico hace época, hubo de sufrir una rápida y poderosa elaboración. El mundo entero de la luz, en donde cada cosa posee las propiedades de posición y duración, fué muy pronto caracterizado, con todas las oposiciones entre causa y efecto, cosa y propiedad, cosa y yo, merced a numerosos nombres que afirmaban en la memoria dicha caracterización. Pues lo que hoy llamamos memoria es la facultad de conservar para la intelección, por medio del nombre, *las cosas nombradas.* Sobre el reino de las cosas vistas y entendidas se forma un reino más espiritual de denominaciones que comparten con el primero la propiedad lógica de ser puramente extenso, de estar ordenado en polaridades y dominado por el principio de causalidad. Todas las formas verbales que nacen mucho más tarde —los casos, los pronombres, las preposiciones—tienen un sentido causal o local respecto de las unidades nombradas. Los adjetivos y los verbos nacieron muchas veces en parejas contrapuestas. Sucede muchas veces—como el idioma ewe estudiado por Westermann—que al principio la misma palabra, según se pronuncie bajo o alto, significa grande o pequeño,

—véase Wundt, *Völkerpsychologie* [*Psicología de los pueblos*], I, p. 212. Con ese idioma es posible expresar la siguiente frase complicada: «Unos soldados blancos, mandados por un oficial de alta graduación pero escasa inteligencia, han hecho prisioneros a los Indios Mescaleros»—. Igual acontece con la mímica del comediante.



remoto o próximo, pasivo o activo. Más tarde, este residuo del idioma de gestos se disuelve en la forma verbal, como claramente se ve en las palabras griegas μικρός (grande) y μακρός (pequeño) y en las U egipcias, usadas para indicar la pasividad. La manera de pensar por oposiciones parte de las parejas de palabras opuestas y constituye el fundamento de toda la lógica inorgánica, haciendo consistir toda investigación de verdades científicas en un movimiento por oposiciones de conceptos, en las cuales siempre la predominante es la oposición entre la creencia vieja—error—y una creencia nueva—verdad.

La segunda gran transformación consiste en el *nacimiento de la gramática*. Al nombre se añade la frase. Al signo verbal se adiciona el enlace de las palabras. Y entonces la reflexión —que es el pensar en relaciones de palabras después de haber percibido algo que posee designación verbal—se convierte en la actividad determinante de la conciencia humana despierta. Vano problema es el de si los idiomas de comunicación contenían ya verdaderas «frases» antes de la aparición de nombres auténticos. La frase, en el sentido *actual*, se ha desenvuelto, sin duda, por condiciones propias y con épocas peculiares dentro de dichos idiomas. Pero *presupone* la existencia de nombres. La mutación espiritual que se verifica al aparecer los nombres es la que hace posible las frases como relaciones de pensamientos. Y hemos de admitir que en los idiomas sin palabras, cuando estuvieron muy desarrollados, el uso continuo fué convirtiendo los rasgos primeros uno tras otro en formas verbales, incorporándolos así a una trama más o menos cerrada, trama que constituye la forma primaria de los idiomas actuales. La estructura interna de todos los idiomas verbales se sustenta, pues, sobre otras estructuras mucho más antiguas y *no* depende, en su posterior formación, del vocabulario y los destinos sufridos por éste. Lo contrario es justamente el caso.

La construcción gramatical hace que el grupo originario de los *nombres* aislados se convierta en un sistema de *palabras*, cuyo carácter queda determinado no ya por su sentido propio, sino por su sentido gramatical. El nombre, cuando aparece,

aparece por sí solo como algo nuevo. Pero las distintas especies de palabras nacen como partes de la oración. Y entonces los contenidos de la conciencia despierta acuden en muchedumbre incalculable, requiriendo ser representados en ese mundo de palabras. Hasta que, al fin, «todo» se torna en cierto modo «palabra» para la reflexión.

La frase es entonces ya lo decisivo. Hablamos por frases y no por palabras. Infinitos ensayos se han hecho para definir ambas cosas y ninguno ha logrado lo que se proponía. Según F. N. Finck (1), la formación de las palabras es una actividad analítica y la formación de las frases una actividad sintética del espíritu, siendo la primera anterior a la segunda. Resulta que la realidad percibida puede ser entendida de muy distintas maneras y que, por lo tanto, las palabras pueden ser delimitadas desde muy distintos puntos de vista. Según la definición habitual, la frase es la expresión verbal de un *pensamiento*. Según H. Paul, la frase es un símbolo para el enlace de varias *representaciones* en el alma del que habla. Todas estas definiciones se contradicen. Me parece completamente imposible obtener la esencia de la frase partiendo del contenido. El hecho es que llamamos frases a las *unidades mecánicas* máximas—relativamente—en el uso del idioma; y llamamos palabras a las unidades mínimas—también relativamente—. Hasta aquí llega la validez de las *leyes* gramaticales. Pero el habla misma en su sucesión no es ya mecanismo, no obedece a leyes, sino que se guía por el *ritmo*. Hay ya un rasgo de raza en el modo como lo que se quiere comunicar es recogido en frases. Las frases no son una y 'a misma cosa en Tácito y en Napoleón que en Cicerón y en Nietzsche. La distribución sintáctica que hace un inglés de la materia no es la misma que la que hace un alemán. No son las representaciones y los pensamientos, sino el pensar mismo, el modo de vivir, la *sangre*, los que en las lenguas primit vas antiguas, chinas, occidentales determinan la delimi-

(1) *Die Haupttypen des Sprachbaus* [*Los tipos fundamentales de la estructura del lenguaje*], 1910.



tación típica de las unidades de oración o frase y con ella la relación *mecánica* de la palabra a la frase. Debiera situarse el límite entre la gramática y la sintaxis allí donde termina lo mecánico del idioma y comienza lo orgánico del habla: el uso, la costumbre, la *fisonomía* de la expresión. Y el otro límite se sitúa allí donde la estructura mecánica de la palabra confina con los factores orgánicos de la formación de los sonidos y de la pronunciación. Por la pronunciación de la th inglesa—rasgo racial del paisaje—se reconocen muchas veces a los hijos de los inmigrados. Sólo aquella esfera que se extiende entre los dos límites citados, sólo «el idioma» propiamente tal obedece a un sistema, es un medio técnico y, por tanto, puede inventarse, mejorarse, cambiarse, desecharse. Pero la pronunciación y la expresión arraigan en la raza. Identificamos una persona conocida sólo por la pronunciación, sin necesidad de verla. Reconocemos al que pertenece a una raza extraña, aunque hable en perfecto español. Los grandes desplazamientos de sonidos—como el alto alemán antiguo en la época carolingia y el alto alemán medio en la época del gótico posterior—tienen un límite geográfico y se refieren sólo al habla, no a la forma interna de frases y palabras.

Las palabras son, como hemos dicho, las unidades mecánicas relativamente más pequeñas en la frase. Nada hay tan característico en el pensamiento de una índole de hombres como el modo de adquirir dichas unidades. Para los negros bantú, una cosa vista pertenece a un gran número de categorías conceptivas. La palabra consta, pues, de un núcleo—raíz—al que se añaden cierto número de prefijos monosilábicos. Así, para hablar de una mujer en el campo se emplearán las siguientes voces: vivo-singular-grande-viejo-femenino-fuera-*ser humano*, formando así una palabra de siete sílabas que caracterizan un acto de concepción único y rigoroso, pero muy extraño para nosotros. Hay idiomas en los cuales la palabra casi coincide con la frase.

La substitución progresiva de los gestos corporales o sonoros por los gestos gramaticales es, pues, lo decisivo para la for-

mación de la frase. Pero esa substitución nunca termina de verificarse por completo. No existen puros idiomas verbales. La actividad de la expresión por palabras, cada día más rigurosamente destacada, consiste en que por medio del sonido de las palabras despertamos sentimientos de significación, los cuales, a su vez, por el sonido de los enlaces evocan otros sentimientos de relación. El aprendizaje del idioma nos ha enseñado a comprender en esa forma abreviada y alusiva tanto las cosas y las relaciones luminosas como las cosas y las relaciones intelectuales. Nombramos las palabras, no las empleamos conforme a su definición. Y el que escucha tiene que sentir lo que se le quiere decir. No hay otro modo de hablar. Por eso el ademán y el tono tienen más parte de lo que generalmente se cree en la inteligencia del habla actual.

El nacimiento del verbo es el último suceso importante en esta historia. Con él llega en cierto modo a su término la formación del idioma de palabras. Presupone ya un alto grado de abstracción. En efecto; los substantivos son palabras que destacan para la reflexión las cosas circunscritas *perceptiblemente* en el espacio luminoso—también lo «invisible» está circunscrito—; pero los verbos designan los distintos *tipos* de mutación, que no son vistos, sino determinados y creados como conceptos, abstrayendo de la ilimitada movilidad del mundo luminoso los caracteres particulares de cada caso singular. Las palabras «piedra cayendo» constituyen una unidad de impresión. Pero en esta impresión distinguimos primero el movimiento y el objeto y luego el «caer», como una *especie* de movimiento que se diferencia de otras muchas—v. g., descender, volar, correr, resbalar—entre las cuales existen innumerables tránsitos. La diferencia entre esas especies de movimiento no es «percibida», sino «conocida». Podemos aún imaginar quizá que haya animales que posean signos con funciones de nombre substantivo. Pero no signos con funciones de verbo. La diferencia entre huir y correr o entre volar y ser empujado por el viento, trasciende de toda impresión visual y sólo puede ser comprendida por una conciencia habituada al empleo de las palabras.

Hay en ella álgo metafísico. Ahora bien; el pensar por verbos hace que la vida misma resulte accesible a la reflexión. De la impresión viviente sobre la conciencia, esto es, del proceso general—que el idioma de los gestos imita espontáneamente y que, por lo tanto, permanece intacto—abstraemos sin notarlo los elementos singulares, es decir, la vida misma; lo que queda lo incorporamos luego al sistema de los signos, considerándolo como efecto de una causa (el viento sopla, el rayo cae, el aldeano ara) con propiedades extensivas. Si nos sumergimos bien en las rígidas diferencias que existen entre sujeto y predicado, activo y pasivo, presente y pretérito, veremos claramente cómo el intelecto domina sobre los sentidos y mata la realidad. En los nombres substantivos puede todavía considerarse la «cosa mental» como una *copia* o reproducción de la «cosa vista». Pero en los verbos substituímos lo orgánico *por lo inorgánico.* El hecho de vivir, esto es, de percibir ahora algo, se convierte en duración, como *propiedad* de lo percibido. O dicho en términos de verbo: lo percibido *dura*, «es», existe. Así se forman por último las categorías del pensamiento, matizadas según lo que al pensamiento le es o no le es natural. El tiempo aparece como dimensión, el sino como causa, la vida como mecanismo químico o psíquico. Así se produce el estilo del pensamiento matemático, jurídico, dogmático.

Con lo cual queda puesta esa dualidad que nos parece inseparable de la esencia del hombre y que no es sino la expresión en que se manifiesta su conciencia cuando está dominada por el idioma de palabras. Este medio de comunicación entre el yo y el tú, en su perfecto desarrollo, ha llegado a convertir la intelección animal de la sensibilidad en un pensamiento por palabras, en un pensamiento que se erige en director y tutor de la sensibilidad. Cavilar es conversar consigo mismo en el idioma de las palabras. Esa actividad sería imposible en cualquier otra forma de lenguaje. Pero cuando el idioma de palabras llega a su perfección, esa actividad caracteriza las costumbres vitales de clases enteras. Si el idioma rígido e inánime, que se forma por abstracción del habla viva, resulta incapaz de expresar

íntegramente la verdad, mucho más todavía habrá de serlo el sistema que forman los signos verbales. El pensamiento abstracto consiste en el empleo de una trama de palabras, trama finita, limitada, en cuyo esquema el contenido infinito de la vida queda oprimido y ahogado. Los conceptos matan la existencia y falsean la conciencia despierta. Antaño, en los primeros tiempos del lenguaje, cuando la intelección defendía su existencia frente a la sensación, ese mecanismo era insignificante aún para la vida. Pero ahora el hombre ya no es un ser que «a veces» piensa, sino que se ha convertido en un ser pensante. El ideal de todos los sistemas intelectuales consiste en someter definitiva y completamente la vida al dominio del espíritu. Tal sucede en la teoría, donde lo conocido es lo único que tiene valor de realidad, mientras que lo real queda señalado con el estigma de apariencia e ilusión de los sentidos. Tal sucede también en la práctica, donde la voz de la sangre queda ahogada bajo los principios éticos universales (1).

La lógica, como la ética, son para el espíritu sistemas de verdades absolutas y eternas. Pero justamente por eso la historia les arrebata ese carácter de verdades. En el reino de los pensamientos podrá la mirada interior triunfar absolutamente sobre la exterior. En el reino de los hechos, la fe en verdades eternas es un breve y absurdo espectáculo que se representa en algunas cabezas humanas. No puede haber un sistema verdadero de pensamientos, porque ningún signo substituye a la realidad. Los pensadores profundos y honrados llegaron siempre a la conclusión de que todo conocimiento viene de antemano predeterminado por su propia forma y no logra nunca alcanzar lo que la palabra quiere decir; salvo, como hemos dicho, la técnica, en donde los conceptos son medios y no fines. A este *ignorabimus* corresponde la convicción de todos los ver-

(1) Lo único plenamente verdadero es la técnica; porque en ella las palabras no son sino claves de la realidad y las frases pueden alterarse cuanto sea necesario, hasta llegar a ser no «verdaderas», sino eficaces. Las hipótesis, en la técnica, no aspiran a ser exactas, sino útiles.

daderos sabios, de que los principios abstractos son en último término frases y nada más que frases, bajo cuyo uso habitual la vida fluye como siempre fluyó. A la postre, la raza es más fuerte que el idioma. Por eso, entre los grandes nombres, sólo han influído sobre la vida aquellos pensadores que fueron personalidades vivas y no sistemas ambulantes.

12.

La historia interna de los idiomas verbales se nos ofrece, pues, en tres períodos. En el primero, aparecen los primeros nombres dentro de los idiomas de comunicación ya muy desarrollados, pero aún no formados de palabras. Esos nombres primarios surgen como elementos de un nuevo tipo de intelección. El mundo empieza a presentar un cariz de *misterio*. Se inicia el pensamiento religioso. En el segundo período va formándose poco a poco un lenguaje completo de comunicación en valores gramaticales. El gesto se convierte en frase y la frase transforma los nombres en palabras. La frase, al mismo tiempo, representa la gran escuela de la inteligencia frente a la sensibilidad. El sentimiento de la significación se afina cada día más para las relaciones abstractas en el mecanismo de la frase y, por consecuencia, produce una riqueza exuberante de flexiones, que van a posarse sobre todo en el substantivo y en el verbo, en la palabra del espacio y en la palabra del tiempo. Viene entonces el florecimiento de la gramática que podemos *acaso* situar—con grandes precauciones—en los dos milenios que preceden a las culturas egipcia y babilónica. El tercer período se caracteriza por una rápida decadencia de la flexión y por la substitución de la sintaxis a la gramática. Tanto ha progresado la espiritualización de la conciencia humana, que ya no necesita los símbolos de las flexiones y puede comunicarse libre y certera, prescindiendo del abigarrado montón de formas verbales y usando solamente de casi imperceptibles alusiones,

en el más estricto empleo del idioma (partículas, orden de las palabras, ritmo). Con el lenguaje de palabras llega la intelección a dominar por completo la conciencia despierta. Hoy se encuentra en camino de romper el ligamen del mecanismo verbal intuitivo para llegar a una pura mecánica del espíritu. Ya no son los sentidos, sino los espíritus mismos los que entran en mutuo contacto.

En este tercer período de la historia del lenguaje—historia que transcurre en el cuadro cósmicobiológico (1) y pertenece, por lo tanto, *al hombre como tipo*—echa sus raíces la historia de las culturas superiores, la cual imprime de súbito una dirección nueva al sino de los idiomas verbales, merced a un nuevo «idioma de la lejanía», la escritura, y a la fuerza de intimidad que la escritura representa.

El idioma escrito egipcio sufría ya hacia 3000 una rápida descomposición gramatical. Lo mismo le sucedió al sumérico en el idioma literario llamado *eme-sal* (lengua de las mujeres). El chino escrito—que frente a todos los idiomas del mundo chino constituye hace tiempo un idioma por sí—aparece en los más antiguos textos conocidos tan completamente desprovisto de flexiones, que sólo recientemente se ha podido demostrar que en realidad hubo un tiempo en que poseyó una flexión. El sistema indogermánico lo conocemos cuando ya se encuentra en plena ruina. De los casos del viejo idioma védico—hacia 1500—no se han conservado en los idiomas «antiguos»—un milenio después—sino restos ruinosos. A partir de Alejandro Magno, el griego de la conversación pierde el dual y la voz pasiva. Los idiomas occidentales, aunque oriundos de los más diferentes orígenes—los germánicos proceden de una vida primitiva, mientras que los románicos son hijos de una civilización adelantadísima—se modifican en igual dirección: los casos románicos desaparecen todos, salvo uno, y los ingleses desaparecen por completo con la reforma. El alemán de la conversación ha perdido el genitivo a principios

(1) Véase p. 47 y ss.

del siglo XIX y se halla en trance de perder el dativo. Si alguien probase a traducir «hacia atrás» un trozo de prosa difícil y densa, por ejemplo, un trozo de Tácito o de Mommsen, vertiéndolo a un idioma muy viejo y rico en flexiones—toda nuestra labor de traducción ha consistido en verter de idiomas viejos a idiomas jóvenes—, obtendría la prueba de que la técnica de los signos se ha volatilizado en una técnica del pensamiento. Los signos abreviados, pero llenos de contenido significativo, funcionan, por decirlo así, en meras alusiones que sólo comprende el iniciado en la comunidad del idioma correspondiente. Esta es la razón por la cual un europeo occidental no comprenderá jamás los libros sagrados de China, ni entenderá nunca los términos primarios de aquellos otros idiomas cultos—como el λόγος, la ἀρχή de los griegos, el *atman* y *braman* del sánscrito—que aluden a una intuición del universo, en la cual hay que haber nacido para comprender sus signos.

La historia extensa del lenguaje se ha perdido para nosotros justamente en sus más importantes capítulos. La época primitiva de dicha historia se remonta a las edades más remotas; y hay que advertir una vez más (1) que debemos representarnos la humanidad de estas edades bajo la forma de pequeñísimos grupos perdidos en amplios espacios. Verifícase una honda mutación del alma cuando el contacto entre los grupos llega a ser regular y hasta se hace evidente. Pero esto justamente demuestra que es el idioma el que primero establece y luego regula o repele dicho contacto. La impresión de que la tierra está llena de hombres da a la conciencia individual una mayor tensión, una mayor espiritualidad e inteligencia, obligando así a encumbrar el idioma; de suerte que el nacimiento de la gramática se halla quizá en relación con la nota racial del gran número.

Desde entonces ya no se ha producido ningún sistema gramatical. Los posteriores se han originado en transformación de los anteriores. Nada sabemos de esos idiomas *propiamente*

(1) Véase p. 47 y ss.

primarios; ignoramos su estructura y su sonido. Por muy lejos que tendamos la mirada hacia atrás, siempre hallamos sistemas completamente formados que todos usan y los niños aprenden como algo natural. Parécenos increíble que pueda haber sido antaño de otro modo, que un profundo sentimiento de temor haya podido antaño acompañar la audición de esos idiomas raros y misteriosos—como en épocas históricas era y aún es el caso para la escritura—. Sin embargo, debiéramos contar con la posibilidad de que los idiomas verbales, al aparecer en un mundo de comunicaciones sin palabras, hayan sido al principio el privilegio de unos pocos, patrimonio secreto celosamente defendido por su posesores. Mil ejemplos demuestran la propensión a semejante privilegio: el francés como idioma diplomático, el latín como idioma sabio, el sánscrito como idioma sacerdotal. Uno de los orgullos de los círculos raciales consiste en poder hablar sin ser entendidos por «los otros». El idioma de todos es ordinario. «Poder hablar con uno» es un privilegio o una pretensión. El uso de la lengua escrita entre las personas educadas, el desprecio del dialecto son señales del orgullo ciudadano. Sólo nosotros vivimos en una civilización en donde los niños aprenden a escribir con la misma naturalidad con que aprenden a hablar. Pero en todas las culturas anteriores, la escritura era un arte raro y no accesible a todos. Estoy convencido de que en muy remotas edades sucedió lo mismo con el lenguaje de palabras.

El movimiento de la historia del lenguaje es enormemente rápido. En ella un siglo significa ya mucho. Recordemos aquel idioma de gestos que usaron los indios norteamericanos porque los dialectos cambiaban tan rápidamente que la gesticulación era el único modo como las diferentes tribus podían llegar a entenderse. Compárese la inscripción del foro, recién descubierta—es próximamente del año 500—con el latín de Plauto —de hacia 200—y éste a su vez con el de Cicerón. Si admitimos que los más antiguos textos védicos nos conservan el estado idiomático de 1200 antes de Jesucristo, puede muy bien suceder que el estado de la lengua en 2000 fuese tan distinto

que ni aun remotamente puedan vislumbrarlo los indogermanistas con su método de las conclusiones retroactivas. Pero este *allegro* de la historia del lenguaje se convierte en *lento* cuando aparece la escritura, idioma de la duración, deteniendo y paralizando los sistemas en muy distintos períodos de su evolución. Por eso es esta evolución tan poco transparente, porque sólo poseemos restos de idiomas escritos. Tenemos originales del año 3000, que pertenecen al mundo lingüístico egipcio y babilónico. Pero los restos más antiguos de los idiomas indogermánicos son *transcripciones* cuyo estado idiomático es mucho más joven que su contenido.

Todo esto ha determinado que los destinos de la gramática y del vocabulario sean diferentes. La gramática se relaciona con el espíritu. El vocabulario, con las cosas y los lugares. Sólo los sistemas gramaticales sufren un cambio íntimo natural. Pero las bases psicológicas del uso de las palabras exigen que, aunque varíe la pronunciación, se conserve fija la estructura interna mecánica de los sonidos, pues en ella se funda la esencia de la nominación. *Las grandes familias lingüísticas son exclusivamente familias gramaticales.* Las palabras, en ellas, carecen, por decirlo así, de patria y emigran de unas a otras. Un defecto fundamental de la lingüística—sobre todo de la indogermánica—ha consistido en tratar la gramática y el vocabulario como si formaran una unidad. Todos los idiomas profesionales—los idiomas del cazador, del soldado, del deportista, del marino, del sabio—son en realidad *vocabularios* que pueden ser empleados dentro de cualquier sistema gramatical. El vocabulario semiantiguo de la química, el de la diplomacia francesa, el de los hipódromos ingleses se ha naturalizado por igual en todos los idiomas modernos. Si calificamos de «palabras extranjeras» esos términos, debiéramos incluir en ese calificativo igualmente la mayor parte de las «raíces» de los idiomas viejos. Todos los nombres viven adheridos a las cosas que significan y comparten la historia de éstas. En griego los nombres de los metales son de origen extranjero. Las palabras ταῦρος, χιτών, οἶνος son semíticas. En los textos hetitas de Boghaz-

koi (1) aparecen numerales indios que llegaron a esta comarca en términos profesionales relacionados con la cría del caballo. Expresiones de la administración romana penetraron en gran número en el Oriente griego (2), como las de la administración prusiana en ruso, desde Pedro el Grande. Muchas palabras árabes se han conservado en la matemática, la química y la astronomía de Occidente. Los normandos, que eran de por sí germanos, han llenado el inglés de palabras francesas. En los bancos de las regiones germánicas se emplean multitud de términos italianos. En épocas primitivas, la agricultura, la ganadería, los metales, las armas, los oficios en general, los cambios comerciales y todas las relaciones jurídicas entre las tribus debieron provocar emigraciones de palabras en grandes masas de un idioma a otro. Los nombres geográficos se hallan siempre en el círculo del idioma que predomina en cada época; de suerte que una gran parte de los toponímicos griegos son carios. Los toponímicos alemanes suelen ser célticos. Sin exageración puede decirse que cuanto más extendido está un término indogermánico, tanto más *joven* es y tanto más verosímil resulta que sea «palabra extranjera». Los nombres más rancios son justamente los que más estrictamente permanecen en posesión incompartida. Las palabras comunes al griego y al latín son las más jóvenes. ¿Pertenecen acaso teléfono, gas, automóvil al vocabulario del «pueblo primitivo»? Supongamos por un momento que de los términos primarios del idioma ario tres cuartas partes sean egipcios o babilónicos del milenio tercero. Pues bien, el sánscrito, tras un milenio de evolución sin escritura, no nos revelaría ya nada de dichos orígenes; como las innumerables voces latinas que han penetrado en el alemán resultan ya completamente imposibles de reconocer. La terminación *eta* de Enriqueta es etrusca. ¿Cuántas terminaciones «típicamente arias» o «típicamente semitas» serán probablemente

(1) Paul Jensen, *Sitz. Preuss. Akad.* [*Actas de la Academia de Prusia*], 1919, p. 367 y ss.
(2) L. Hahn, *Rom und Romanismus im griech-röm Osten* [*Roma y el romanismo en el Oriente grecorromano*], 1906.

extranjeras, sólo que de tal modo cambiadas que ya no es posible reconocer su origen extranjero? ¿Cómo se explica la notable similitud entre muchas palabras de las lenguas australianas e indogermánicas?

El sistema indogermánico es de seguro el más joven y, por lo tanto, el más espiritualizado. Los idiomas que se han derivado de él dominan hoy en toda la tierra. Pero ¿existía ya hacia el año 2000 como construcción gramatical peculiar? Es sabido que hoy se admite como verosímil la existencia de una forma inicial para el ario, el semítico y el camítico. Los más antiguos restos de escritura india fijan el estado de la lengua quizás hacia 1200. Los más antiguos restos de la escritura griega fijan el estado del griego quizás hacia 700. Pero en Siria y Palestina (1) aparecen mucho antes nombres de personas y de dioses indios, unidos con la cría del caballo; y sus portadores fueron primeramente mercenarios, luego dominadores (2). Recuérdese el efecto que las armas de fuego españolas produjeron en los mejicanos. Acaso esos wikingos terrestres, esos primeros jinetes—hombres nacidos y educados entre caballos, hombres cuya impresión terrorífica se refleja en las leyendas de los centauros—llegaron a establecerse a la ventura hacia 1600 en las llanuras del Norte, trayendo el idioma y las divinidades de la caballería india. ¿Acaso trajeron también el ideal ario de las clases, de la raza y de la conducta en la vida? Según lo que hemos dicho antes sobre la raza, esto explicaría el ideal racial de las comarcas de lengua aria, sin necesidad de admitir las «emigraciones» de un «pueblo primitivo». No de otro modo fundaron los caballeros cruzados sus ciudades en el Oriente, justamente en el mismo sitio en que 2500 años antes los héroes de los nombres *mitanni*.

Acaso también ese sistema no fuera hacia 3000 mas que un dialecto insignificante de un idioma que se ha perdido. La familia de las lenguas románicas dominaba en 1600 de Jesu-

(1) Ed. Meyer, *Geschichte d. Alt.* [*Historia de la antigüedad*], I, § 455, 465.
(2) Véase la próxima sección.

cristo todos los mares. Pero hacia el año 400 antes de Jesucristo, el «idioma primario»—el latín—ocupaba un territorio de cincuenta millas cuadradas. Es seguro que el cuadro geográfico de las familias gramaticales hacia 4000 era muy revuelto. El grupo semítico-camítico-ario—si en efecto constituyó antaño una unidad—no debía tener por entonces una gran importancia. A cada paso tropezamos con restos ruinosos de viejas familias lingüísticas que pertenecen rigurosamente en los viejos tiempos a sistemas muy extendidos; entre ellas citaremos el etrusco, el vascuence, el sumérico, el ligúrico, los viejos idiomas del Asia menor. En el archivo de Boghazkoi han sido hasta ahora encontrados ocho nuevos idiomas que estuvieron en uso hacia el año 1000. Dado el movimiento que entonces llevaba la transformación, es posible que el ario formase hacia el año 2000 una unidad con otros idiomas de que hoy no tenemos la menor idea.

13.

La escritura constituye una nueva especie idiomática y significa una transformación completa en las relaciones de la conciencia humana. La escritura, en efecto, liberta la conciencia de la *presión que el presente ejerce* sobre ella. Los idiomas de imágenes que designan objetos son mucho más antiguos; más antiguos probablemente que todas las palabras. Pero aquí la imagen no designa inmediatamente una cosa visible, sino ante todo una palabra, algo abstraído ya de la sensación. Es el primero y único ejemplo de un idioma que no trae consigo un pensamiento, sino que presupone un pensamiento ya formado.

La escritura implica, pues, una gramática previa bien desarrollada. La escritura y la lectura son actividades infinitamente más abstractas que la elocución y la audición. Leer es perseguir una imagen escrita *con el sentimiento de la significación que evocan los sonidos correspondientes.* La escritura contiene signos, no de cosas, sino de otros signos. El sentido gramatical debe ser completado por la intelección momentánea.

La palabra pertenece al hombre en general. La escritura pertenece sólo al hombre culto. La escritura—por oposición al idioma de palabras—depende toda, y no sólo en parte, de los sinos políticos y religiosos por que atraviesa la historia universal. Todas las escrituras nacen en las culturas *particulares* y constituyen uno de sus símbolos más profundos. Pero todavía no tenemos una amplia historia de la escritura. Y en cuanto a la psicología de las formas y de las transformaciones de la formas, ni siquiera ha sido todavía intentada por nadie. *La escritura simboliza la lejanía*, esto es, no sólo la amplitud, sino también y sobre todo la duración, el futuro, la voluntad de eternidad. Se habla y se oye en la proximidad y en el presente. Pero la escritura nos permite dirigirnos a hombres que no hemos visto o que no han nacido. La voz de un hombre resuena en la escritura siglos después de su muerte. La escritura es el primer síntoma de la vocación *histórica*. Por eso nada hay tan característico en una cultura como su relación interior con la palabra escrita. Si sabemos tan poco acerca de los indogermanos es porque las dos más viejas culturas cuyos hombres usaron ese sistema—la india y la antigua—por su disposición ahistórica, no crearon una escritura propia y hasta rechazaron la escritura ajena durante mucho tiempo. En realidad todo el arte de la prosa antigua está creado inmediatamente para el oído. Leíase en alta voz, como si se estuviera hablando. Decimos todavía que fulano «habla como un libro». Y justamente nuestra eterna vacilación entre la imagen escrita y el sonido de las palabras es la causa de que no hayamos conseguido formar un estilo en la prosa, a la manera ática. En cambio, cada religión de la cultura arábiga desarrolló su escritura propia, conservándola aún en los casos en que varió de lengua. La duración de los libros y doctrinas sagrados está en relación con la escritura, como símbolo de la duración. Los más viejos testimonios de la escritura por letras se encuentran en los caracteres de la Arabia meridional que, sin duda alguna, se dividían según las sectas en mineos y sabeos. Estos testimonios llegan acaso hasta el siglo X antes de Jesucristo. Los judíos, los mandeos y los mani-

queos de Babilonia hablaban el arameo oriental; pero tenían cada uno su propia escritura. A partir de la época abbassida, predomina el árabe; pero los cristianos y los judíos siguen empleando su propia escritura. El Islam propagó la escritura árabe entre sus sectarios, aunque éstos hablasen lenguas semíticas o mongólicas, o arias, o negras (1). La costumbre de escribir produce en todas partes la distinción inevitable entre el idioma escrito y el idioma de la conversación. El idioma escrito aplica el simbolismo de la duración al estado gramatical, que sigue las transformaciones del idioma hablado con gran lentitud y malquerencia. Por eso el idioma hablado representa siempre un período más reciente. No existe una κοινή (2) griega, sino dos (3). La enorme diferencia que existía entre el latín escrito y el latín hablado en la época imperial se patentiza en la estructura de los primeros idiomas romances. Cuanto más vieja es una civilización, tanto mayor es la diferencia, hasta llegar a la distancia que separa hoy el chino escrito del Kuanchua, idioma de los chinos cultos en el Norte de China. Ya no se trata de dos dialectos, sino de dos idiomas totalmente distintos.

En esto se manifiesta ya la escritura como privilegio de casta y principalmente privilegio antiquísimo de la clase sacerdotal. Los aldeanos no tienen historia, y, *por tanto, no tienen escritura*. Pero también existe una pronunciada aversión de la raza contra la escritura. Me parece de importancia suma para la grafología el observar que cuantos más rasgos raciales posee el que escribe, tanta mayor soberanía e independencia afirma sobre la estructura ornamental de los signos escritos, substituyéndolos por formas lineales personalísimas. El hombre tabú, en cambio, al escribir, siente cierto respeto por las formas propias de los signos y trata involuntariamente de reproducirlas con exactitud. Esto distingue al hombre activo, que hace la

(1) Lidzbarski, *Sitz. Berl. Akad.* [*Actas de la Academia de Berlín*], 1916, p. 1.218. Se encuentran muchos datos en M. Mieses, *Die Gesetze der Schriftgeschichte* [*Leyes de la historia de la escritura*], 1919.
(2) Lengua común.—(N. del T.)
(3) P. Kretschmer, en Gercke-Norden. *Einl. in d. Altertumswissenschaft* [*Introducción a la arqueología*], I, p. 551.

historia, del sabio que la escribe, la «eterniza». En todas las culturas los signos escritos son propiedad de la clase sacerdotal, en la cual debemos incluir al poeta y al sabio. La nobleza desprecia la escritura. Manda escribir a otros. La actividad de escribir ha tenido siempre cierto matiz espiritual y eclesiástico. Las verdades intemporales lo son, cuando en vez de pronunciadas quedan escritas. Reaparece aquí la oposición entre el castillo y el templo. ¿Qué es lo que debe durar, la acción o la verdad? El documento conserva los hechos, el libro sagrado las verdades. Lo que allí es crónica y archivo, es aquí tratado doctrinal y biblioteca. Por eso el libro, como el edificio del culto, no es algo adornado con ornamentos, sino *que constituye por sí un ornamento* (1). La historia del arte, al estudiar las épocas primitivas, debiera ocuparse con preferencia de la escritura y sobre todo de la cursiva más que de la monumental. Aquí se puede conocer con ejemplar pureza lo que son el estilo gótico y el estilo mágico. No hay ornamento alguno que tenga la intimidad de una forma de letra o de una página escrita. El arabesco no se muestra en parte alguna tan perfecto como en los versículos, del Corán escritos sobre las paredes de una mezquita. Pues ¿y el gran arte de las iniciales, la arquitectura de la página, la plástica de la encuadernación? Un Corán en escritura cúfica produce en cada página la impresión de un tapiz. Una Biblia gótica es como una pequeña catedral. Característico del arte antiguo es su tendencia a embellecer todos los objetos sobre que hace presa—salvo la escritura y el rollo de papiro. Manifiéstase en esto el odio a la duración, el desprecio de una técnica que, a pesar de todo, es más que técnica. Ni en la Hélade, ni en la India existe un arte de las inscripciones monumentales, como el de Egipto. A nadie se le ocurrió, al parecer, que una hoja con un autógrafo de Platón pudiese ser una reliquia, o que en el Acrópolis pudiera conservarse un preciado ejemplar de los dramas de Sófocles.

Cuando la ciudad se encumbra sobre la aldea, cuando la

(1) Véase p. 175.

burguesía aparece junto a la nobleza y al sacerdocio, cuando el espíritu urbano asume la hegemonía, la escritura sufre una transformación. Ya no es la propagadora de las glorias aristocráticas y de las verdades eternas. Ahora se ha convertido en un medio de relación económica y científica. La cultura india y antigua rechazaron la escritura en aquella su primera función. Y hubieron de admitirla en este segundo sentido, importada, empero, de fuera. La escritura fué penetrando lentamente como instrumento despreciable, consuetudinario. Al mismo tiempo que esto sucedía—y con igual significación—introdújose en China el signo fonético hacia el año 800 y en Occidente inventóse la imprenta en el siglo XV. El símbolo de la duración y de la lejanía alcanza así su energía máxima. Finalmente, las civilizaciones han dado el último paso para proporcionar a la escritura una forma adecuada a su fin. Ya hemos dicho que la invención de la escritura por letras constituyó hacia 2000 en la civilización egipcia una innovación puramente técnica. En idéntico sentido Li Si, el canciller del Augusto chino, introdujo en 227 la escritura china unitaria. Por último, entre nosotros ha nacido una nueva especie de escritura cuya verdadera significación pocos han reconocido. Que la escritura egipcia por letras no es algo definitivo y último lo demuestra la escritura taquigráfica, invención pareja a la del alfabeto. La taquigrafía no es solamente una escritura abreviada, sino que representa la *superación de la escritura por letras mediante un principio de comunicación nuevo y sumamente abstracto.* Es posible que en los siglos próximos las letras sean substituídas por formas escritas de esa especie.

14.

¿Puede ya hoy arriesgarse el intento de escribir una morfología de los idiomas cultos? Es lo cierto que la ciencia hasta ahora no ha descubierto siquiera este problema. Los idiomas cultos son los idiomas del hombre *histórico*. Su sino no se des-

envuelve en períodos biológicos; sigue la evolución orgánica de ciclos vitales rigurosamente circunscritos. *Los idiomas cultos son idiomas históricos.* Esto significa en primer término: que no hay acontecimiento histórico ni institución política que no hayan sido determinados por el espíritu del idioma en ellos empleado, y viceversa, que no hayan influído sobre el espíritu y la forma de dicho idioma. La construcción oracional latina es también una consecuencia de las batallas romanas, que movilizaron todo el pensamiento del pueblo para la administración de las comarcas conquistadas. La prosa alemana, con su carencia de normas fijas, deja ver aún hoy las huellas de la guerra de los Treinta años. La dogmática cristiana primitiva hubiera tenido otro cariz si sus más antiguas obras no se hubiesen escrito todas en griego sino en sirio, como las de los mandeos. Pero aquello significa también, en segundo término, que la historia universal está dominada por la existencia de *la escritura, medio histórico propiamente dicho de la mutua inteligencia.* Y ese dominio se ejerce en un grado que la investigación científica casi no sospecha. El Estado, en su sentido superior, presupone las comunicaciones escritas. El estilo de toda política viene absolutamente determinado por la significación que en cada momento tienen los documentos, los archivos, las firmas, la publicidad en el pensamiento político-histórico de un pueblo. La lucha por el derecho es una lucha en pro o en contra de un derecho escrito. Las constituciones substituyen la fuerza material por la redacción de ciertos párrafos y elevan el documento escrito a la categoría de un arma. El habla es cosa del presente. La escritura pertenece a la duración, del mismo modo que los acuerdos verbales y la experiencia práctica se refieren al presente, mientras que la escritura y el pensamiento teorético caen en la duración. A esta oposición puede reducirse la mayor parte de la historia política interna de todas las postrimerías. Los hechos, con su eterna mudanza, oponen resistencia a la escritura. Pero *las verdades exigen la escritura.* Tal es la oposición histórica de dos partidos que en una u otra forma existen siempre en las grandes crisis de todas las culturas. Uno vive en

la realidad. El otro opone a la realidad un libro. Todas las grandes revoluciones presuponen literatura.

El grupo de los idiomas occidentales cultos aparece hacia el siglo x. Los cuerpos de lenguaje existentes hasta entonces, el habla germánica y romance, el latín conventual se, transforman en idiomas escritos por obra de un espíritu uniforme. *Tiene que* haber un rasgo común en el desarrollo del alemán, del inglés, del italiano, del francés, del español desde 900 hasta 1900, como asimismo en la historia de los idiomas helénicos e itálicos, incluso el etrusco, desde 1100 hasta la época imperial. Pero prescindiendo de la esfera de expansión de las familias lingüísticas y de las razas, ¿qué es lo que los límites territoriales de la cultura han condensado aquí? ¿Qué variaciones comunes han sufrido el griego helenístico y el latín desde 300 en la pronunciación, en el uso de las palabras, en la métrica, en la gramática, en el estilo? ¿Cuáles son los cambios comunes experimentados por el alemán y el italiano desde el año 1000 y que no han sufrido en común el italiano y el rumano? Estos problemas no han sido todavía objeto de una investigación metódica.

Toda cultura, en el momento en que despierta, se encuentra con los *idiomas aldeanos,* idiomas del campo sin ciudades, idiomas «eternos» que, apenas tocados por los acontecimientos de la gran historia, atraviesan como dialectos no escritos las épocas posteriores y la civilización, sufriendo lentas e imperceptibles transformaciones. Sobre esos idiomas de la aldea se alza el lenguaje de las otras dos clases sociales primarias; este lenguaje es la primera manifestación de una relación entre conciencias, relación que ya *tiene* cultura, que ya *es* cultura. Aquí, en los círculos de la nobleza y de la clase sacerdotal, transfórmanse los idiomas en idiomas cultos, siendo *el habla un producto del castillo* y el *idioma un producto del templo.* Así, en el umbral mismo de la evolución, sepáranse los dos aspectos en que se despliega la actividad de la mutua inteligencia. De un lado, la parte vegetativa; de otro, la parte animal. De un lado, el sino de la parte viviente, orgánica. De otro lado, el sino de la parte muerta, mecánica. El aspecto totémico afirma la sangre y el

tiempo. El aspecto tabú los niega. Por doquiera en los primeros tiempos se forman los idiomas rígidos del culto, cuya santidad queda asegurada por su inmutabilidad. Son sistemas muertos desde hace mucho tiempo o ajenos a toda vida y paralizados artificialmente, con un vocabulario rigurosamente conservado, como conviene para la redacción de las eternas verdades. Así el védico antiguo y el sánscrito quedaron anquilosados en la forma de idiomas sabios. El egipcio del imperio antiguo perduró intacto como idioma sacerdotal, tanto que las formas sacras no eran ya entendidas en el imperio nuevo, como tampoco en Roma se entendían en la época de Augusto el *Carmen saliare* y el cantar de los Hermanos Arvales (1). En la época primitiva de la cultura arábiga murieron simultáneamente como idiomas hablados el babilónico, el hebreo y el avéstico—probablemente hacia el segundo siglo antes de Jesucristo—. Pero justamente por eso los libros sagrados de los caldeos, de los judíos y de los persas oponen los viejos idiomas muertos al arameo y al pehlewi. Igual significación tenían el latín gótico para la Iglesia, el latín de los humanistas para la ciencia del barroco, el eslavo eclesiástico en Rusia y seguramente el sumérico en Babilonia.

En cambio, el idioma hablado tiene su centro en las primeras cortes y castillos. Aquí es donde se forman los idiomas *vivos* de la cultura. El habla afina los hábitos de la conversación, educa la palabra, da el buen tono a la elocución, a los giros, define el ritmo elegante en la elección de los términos y de las voces. Todo esto es signo de *raza*. Esto no se aprende en las celdas de los conventos ni en las cámaras de los sabios, sino en el trato distinguido con modelos vivos. El idioma de Homero (2), como el francés de las cruzadas y el alemán medieval de los Staufen, se formó en los círculos nobles, como signo y privile-

(1) Por estas razones creo yo que el etrusco tuvo hasta muy tarde una función importante en los colegios sacerdotales de Roma.

(2) Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que los cantos, no habiéndose fijado por la escritura hasta la época colonial, han de estar compuestos en un idioma literario urbano y no en el idioma cortesano en que fueron recitados primitivamente.

gio de una clase social, por costumbres locales. Cuando se dice que sus creadores fueron los grandes épicos, los escaldas, los trovadores, no debiera olvidarse que estos cantores y recitadores recibieron para ese fin una educación *lingüística* en el círculo social en que se movían. La gran hazaña que la cultura lleva a cabo al hacerse adulta consiste en crear una raza y no una secta.

El idioma de la cultura espiritual se orienta hacia los conceptos y los raciocinios. Su labor consiste en exaltar a su máxima potencia la utilidad dialéctica de las palabras y las formas oracionales. Así se produce una diferencia cada vez mayor entre el idioma escolástico y el cortesano, entre el uso intelectual y el uso social. Por encima de todos los límites que separan unas de otras las diferentes familias lingüísticas, hay algo de común en la manera de expresarse Plotino y Santo Tomás, o el Veda y la Mischna. Aquí se encuentra el punto de partida de todo idioma sabio que, en Occidente (sea alemán, inglés o francés), no ha borrado aún las últimas huellas de su ascendencia, el latín escolástico. Aquí se halla también el origen de las expresiones metódicas especializadas y de las formas oracionales del raciocinio. Esta oposición entre las maneras como se entienden los hombres en el gran mundo y en la ciencia, se prolonga hasta muy entradas las épocas postrimeras. El centro de gravedad de la historia del idioma francés reside resueltamente en el aspecto racial, en el habla, en la corte de Versalles y en los *salons* de París. Hasta aquí se ha transmitido el *esprit précieux* de las novelas de Artús, elevado al tipo de la conversación, arte clásico del habla, que domina todo el Occidente. Para la filosofía griega representó grandes dificultades el hecho de que la lengua jónico-ática se hubiese formado en las cortes de los tiranos y en los banquetes. Resultaba más tarde casi imposible hablar de silogística en la lengua de Alcíbiades. Por otra parte, la prosa alemana, que en la época decisiva del barroco no logró encontrar un punto central para elaborarse en perfección, vacila todavía hoy entre los giros franceses y los giros latinos—entre la cortesanía y la sabiduría—según quiere ex-

presarse bien o expresarse con exactitud. Los clásicos alemanes proceden, en lo que al idioma se refiere, de dos orígenes: la cátedra, sagrada o profana, y los castillos o pequeñas cortes en donde fueron preceptores de príncipes y nobles. Esto les dió un estilo muy personal, que puede imitarse, pero que no ha logrado crear una prosa alemana específica y paradigmática.

A estos idiomas de clase agrega luego la ciudad una tercera y última forma, la lengua de la burguesía, la lengua escrita propiamente tal, lengua inteligible, clara, adecuada a sus fines, prosa en el sentido estricto de la palabra. Vacila levemente entre los giros distinguidos y los giros sabios. Acoge las nuevas formas y términos de moda, pero al mismo tiempo se aferra a los conceptos preexistentes. Pero en su esencia es de naturaleza *económica*. Tiene de sí misma la idea de que es el signo de una clase social frente al habla ahistórica, eterna, del «pueblo», habla de que Lutero y otros se sirvieron con gran escándalo de sus refinados contemporáneos. Con la victoria definitiva de la ciudad, esos idiomas urbanos se apropian la lengua del mundo distinguido y la lengua de la ciencia. En las capas superiores de las poblaciones urbanas formóse una lengua común, una κοινή uniforme, inteligente, práctica, tan enemiga de los dialectos como de la poesía. Este idioma, que pertenece al simbolismo de toda civilización, es algo mecánico, preciso, frío, con gestos reducidos al mínimo necesario. Estas lenguas últimas, sin patria, sin raíces, pueden ser aprendidas por cualquier comerciante o por cualquier mozo de cuerda: el helenístico en Cartago y en el Oxus, el chino en Java, el inglés en Shangai. Para su inteligencia, el «habla» es insignificante. ¿Quién es su verdadero creador? No es ni el espíritu de una raza, ni el espíritu de una religión. Es simplemente el espíritu de la economía.

C

PUEBLOS PRIMITIVOS, PUEBLOS CULTOS, PUEBLOS FELAHS

15.

Ahora ya podemos, aunque con extremadas precauciones, acercarnos al concepto de «pueblo» y poner orden en el caos de las formas populares, caos que la investigación histórica del tiempo presente ha contribuído no poco a enturbiar. No hay palabra que haya sido tan usada y tan sin crítica usada como la palabra pueblo. No hay ninguna que necesite como ella de una crítica rigurosa. Historiadores muy precavidos, después de haberse esforzado por aclarar hasta cierto punto el concepto de pueblo, siguen sin embargo en el curso ulterior de la investigación, identificando los pueblos, los grupos raciales y las comunidades de idioma. Cuando encuentran el nombre de un pueblo lo usan sin más ni más como designación idiomática. Cuando descubren una inscripción de tres palabras, ya en seguida se figuran haber determinado un nexo racial. Si hallan que algunas «raíces» coinciden, evocan al punto un pueblo primigenio, con un solar primitivo, en la lejanía. Y el sentimiento nacional moderno ha contribuído a exaltar ese «pensamiento por unidades populares».

Pero ¿son un pueblo los helenos, los dorios o los espartanos? ¿Son un pueblo los celtas, los galos o los senones? Si los romanos constituían un pueblo, ¿qué eran entonces los latinos? ¿Qué unidad designa el nombre de los etruscos en la población de Italia hacia 400? ¿No se ha llegado a hacer depender su «nacionalidad» de la estructura de su idioma, como igualmente

en el caso de los vascos y de los tracios? ¿Qué concepto de pueblo se comprende en las palabras: americanos, suizos, judíos, buros? ¿Qué es lo que esencialmente constituye la unidad de un pueblo? ¿La sangre, el idioma, la fe, el Estado, el paisaje? Por lo general la comunión de lengua y de sangre no se define sino por métodos científicos. El individuo no tiene conciencia de dicha comunión. La palabra «indogermano» no es mas que un concepto científico y más exactamente filológico. Alejandro fracasó en su intento de fundir los griegos y los persas. Justamente ahora percibimos bien clara la energía del sentimiento común anglogermano. Pero el pueblo es un nexo del que *se tiene conciencia*. Hay que tomar en consideración el uso corriente del idioma. Todo hombre designa la comunidad que le es más íntima—y pertenece a muchas—con la voz «pueblo» (1), en la que no deja de poner cierto patetismo. Y propende luego a aplicar a los nexos más varios ese concepto particular que nace de una emoción personal. Para César los Arvernos eran una *civitas*. Para nosotros los chinos son una «nación». Por eso no los griegos, sino los atenienses, eran un pueblo. Y sólo algunos de entre ellos, como Isócrates, tenían el sentimiento de ser *ante todo* helenos. De dos hermanos, uno puede llamarse suizo y el otro, con igual razón, alemán. Estos no son conceptos científicos, sino hechos históricos. Pueblo es un nexo entre hombres que se sienten formando un todo. Cuando ese sentimiento se extingue, cesa el pueblo de existir, aun cuando perdure el nombre y sigan existiendo las familias. En este sentido los espartanos se sentían pueblo y quizá también los dorios hacia 1100; pero de seguro *no* los dorios hacia 400. Los cruzados se constituyeron como un pueblo al jurar la cruzada en Clermont. Los mormones se sintieron pueblo cuando fueron expulsados de Missouri (1839) (2). Los mamertinos, mercena-

(1) Tanto es así, que el proletariado de las grandes ciudades se llama a sí mismo «el pueblo», excluyendo de este concepto a la burguesía, con la que no le une ningún sentimiento común. Pero en 1789 la burguesía hizo lo mismo.

(2) Ed. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen* [*Origen e historia de los mormones*], 1912, p. 128 y ss.

rios de Agatocles, despedidos por su jefe, se unieron formando un pueblo, por la necesidad de combatir juntos para buscarse un refugio. ¿Fueron muy diferentes el principio que reunió en un solo pueblo a los jacobinos y el que juntó a los hycsos? ¿Cuántos pueblos no habrán surgido del séquito de un jefe o de una tropa de fugitivos? Un nexo semejante puede muy bien cambiar la raza; así los osmanes aparecieron en Asia menor como mongoles. Puede también cambiar el idioma, como los normandos sicilianos; puede asimismo cambiar el nombre, como los acayos o danaos. Mientras dura el sentimiento de la comunidad existe el pueblo como tal pueblo.

Debemos distinguir entre el sino de los pueblos y el sino de los *nombres* de los pueblos. Muchas veces el nombre es lo único de que tenemos noticia. Pero ¿podemos de un nombre sacar conclusiones sobre la historia, la procedencia, el idioma o aun sólo sobre la identidad de los que lo llevan? Los investigadores cometen un error al concebir la relación entre ambos, no en sentido teorético, sino en sentido simplemente práctico, como, por ejemplo, la que media hoy entre las personas y sus nombres. ¿Se han dado cuenta del número de posibilidades que aquí existen? El acto de dar un nombre es ya infinitamente grave en los estadios primitivos. Con el nombre, un grupo humano se destaca con plena consciencia y adquiere una especie de grandeza sacramental. Pero aquí puede suceder que coexistan los nombres sacros y los nombres guerreros; o que otros nombres sean hallados en el país o heredados; o que el nombre de la tribu se cambie por el nombre de un héroe, como en los osmanes; o, finalmente, que surjan en las fronteras del país numerosos nombres desconocidos acaso para una parte de la comunidad. Si hasta nosotros no ha llegado mas que uno de estos nombres, entonces casi puede decirse que toda conclusión acerca de los que lo llevaran ha de ser necesariamente falsa. Los nombres indudablemente sagrados de los francos, alemanes y sajones eliminaron los innumerables nombres de la época de la batalla de Varo. Si no lo supiéramos, estaríamos convencidos de que un cierto número de viejas tribus fueron expulsadas

o aniquiladas por otras nuevas inmigrantes. Los nombres de romano y quírite, de espartano y lacedemonio, de cartaginés y punio coexisten juntos; era, pues, posible admitir la existencia simultánea de dos pueblos en Roma, Esparta y Cartago. Nunca sabremos la relación que mediaba entre los nombres de los pelasgos, los aqueos, los danaos ni los hechos que les servían de base. Si no supiéramos más que dichos nombres, la investigación habría aceptado desde hace tiempo la hipótesis de que cada uno representa un pueblo distinto, con su propio idioma y su propia raza. ¿No se ha querido fijar el curso de la invasión dórica por la denominación Doris que llevan ciertas comarcas? ¿Cuántas veces no habrá sucedido que un pueblo cambie su nombre por el de una comarca y se lleve éste consigo? Tal es el caso en la actual denominación de Prusia y también en los nombres de los modernos parsis, judíos y turcos. El caso inverso sucede en Borgoña y Normandía. El nombre de heleno aparece hacia 650, sin que por ello se encuentre en relación con un movimiento de pueblos. La Lorena recibió su nombre de un príncipe insignificante, a consecuencia no de una invasión, sino de un reparto de herencia. Los alemanes se llamaban en París en 1814 alemanes; en 1870, prusianos, y en 1914, boches. En otros tiempos hubiéranse descubierto bajo dichos nombres tres pueblos diferentes. En Oriente llaman francos a los europeos occidentales y españoles a los judíos. Esto obedece a circunstancias históricas. Pero ¿qué no hubiera podido inferir un filólogo de las denominaciones *escuelas*?

¿A qué resultados llegarían los sabios del año 3000 si, aplicando los métodos actuales, siguen trabajando con nombres, con restos de idiomas y con los conceptos de solar originario y emigración? Diríase, por ejemplo, que los caballeros teutones expulsaron en el siglo XIII a los prusianos paganos, los cuales reaparecieron de pronto, en su migración, delante de París en 1870. Diríase que los romanos, empujados por los godos, emigraron del Tíber al bajo Danubio, yendo quizá algunos de ellos a establecerse en Polonia, en cuya dieta se hablaba latín. Diríase que Carlomagno venció a los sajones en el Weser, que

los sajones entonces emigraron a la comarca de Dresde, mientras que los hanoveranos, a juzgar por los nombres de las dinastías, abandonaban su solar primitivo para establecerse junto al Támesis. Los historiadores han escrito no la historia de los pueblos, sino la historia de los nombres. Pero los nombres tienen sus destinos propios y ni ellos ni los idiomas, con sus migraciones, sus cambios, sus victorias y sus derrotas demuestran nada, ni siquiera la existencia de pueblos correspondientes. Este es un error que comete sobre todo la investigación indogermánica. Si en época histórica han emigrado los nombres de Pfalz y de Calabria; si el hebreo ha pasado de Palestina a Varsovia y el pérsico del Tigris a la India, ¿qué conclusiones válidas pueden sacarse del nombre de los etruscos y de la supuesta inscripción «tirrena» de Lemnos? ¿O es que los franceses y los negros de Haití, puesto que hablan el mismo idioma, tienen una ascendencia común? En la comarca entre Budapest y Constantinopla se hablan hoy dos idiomas mongólicos, uno semítico, dos «antiguos» y tres eslavos; y estas comunidades de idioma se sienten cada una como un pueblo (1). Si se quisiera construir sobre estos datos una historia de las emigraciones el resultado sería un extraño producto de tales métodos erróneos. El dórico es la designación de un dialecto; y no sabemos nada más. Sin duda algunos dialectos de este grupo se expandieron con gran rapidez. Pero esto no demuestra que al mismo tiempo se haya verificado la expansión pareja de cierto tipo de hombres correspondiente; ni siquiera demuestra que haya existido dicho tipo (2).

---

(1) En Macedonia, los serbios, los búlgaros y los griegos fundaron en el siglo XIX escuelas cristianas para la población antiturca. En las aldeas en donde por casualidad la instrucción se daba en serbio, las generaciones siguientes fueron serbias fanáticas. La fuerza actual de las «naciones» es consecuencia exclusivamente de la anterior política escolar.

(2) Beloch es escéptico respecto de la supuesta invasión dórica. Véase su *Historia de Grecia*, I, 2, sec. VIII.

15.

Nos hallamos ante el concepto predilecto del moderno pensamiento histórico. Cuando un historiador tropieza con un pueblo que ha producido algo, al punto le plantea la pregunta: ¿de dónde viene? Es cuestión de honra para un pueblo el proceder de alguna parte y tener un solar originario. Y casi significa un insulto el admitir que un pueblo pueda ser oriundo del lugar mismo en donde se le encuentra. Las migraciones constituyen un motivo predilecto en las leyendas de la humanidad primitiva. Pero en la investigación seria ese motivo se ha convertido casi en manía. Nadie se pregunta *si* los chinos penetraron en China ni *si* los egipcios penetraron en Egipto. Ello parece harto evidente. Lo que los historiadores se preguntan es *cuándo* penetraron y *de dónde* venían. Antes que renunciar al concepto de patria originaria, los historiadores harían venir a los semitas de Escandinavia y a los arios de Canaán.

Sin duda está demostrado que las poblaciones primitivas gozan de una gran movilidad. El problema de los libios oculta de seguro un misterio migratorio. Los libios o sus antepasados hablaban el camítico, pero eran de cuerpo—como lo demuestran los viejos relieves egipcios—altos, rubios, con ojos azules; procedían, pues, sin duda del Norte europeo (1). En Asia menor hay por lo menos tres capas de emigración desde 1300 y acaso tengan relación con los ataques de los «pueblos marítimos» a Egipto. Algo semejante se ha demostrado también en el mundo mejicano. Pero no sabemos nada sobre la esencia de tales movimientos y desde luego no es posible hablar de invasiones y

(1) C. Mehlis, *Die Berberfrage* [*La cuestión bereber*]—*Archiv f. Anthropologie*, 39, p. 249 y ss.—, insiste también sobre la afinidad entre la cerámica germánica septentrional y la cerámica mauritana, y entre muchos nombres de ríos y de montañas. Los viejos edificios piramidales del África occidental son muy afines de una parte con las tumbas nórdicas y de otra parte con los sepulcros regios del Imperio antiguo. (Pueden verse grabados en L. Frobenius, *Der Kleinafrikanische Grabbau* [*Los sepulcros en Africa menor*], 1916.)

migraciones en el sentido en que se las representa el historiador moderno, esto es, en el sentido de unos pueblos compactos que surcan las comarcas en grandes masas, combatiéndose, empujándose unos a otros, hasta establecerse por fin en un lugar determinado. No es, pues, la variación en sí, sino la representación que de ella tienen los historiadores, la que ha viciado nuestras opiniones sobre la esencia de los pueblos. Los pueblos no emigran, en el sentido que hoy se da a esta palabra. Hay que tener mucho cuidado cuando se quiere dar un nombre a los sujetos de las migraciones antiguas y no siempre será posible usar para ellos el mismo nombre. Pero también el motivo por el cual se explican continuamente esas migraciones es mezquino y digno del pasado siglo. Ese motivo no es otro que la necesidad material. Pero el hambre hubiera dado lugar a muy otros intentos y es de seguro el último de los motivos que empujaron a los hombres de raza a abandonar sus nidos—aunque se comprenderá fácilmente que haya sido el más frecuentemente empleado cuando esas masas de pronto chocan contra un obstáculo militar. En aquellos hombres fuertes y sencillos actuaba sin duda el afán primario y microcósmico del movimiento en el amplio espacio, la tendencia profunda a buscar aventuras, la alegría de las expediciones audaces, el disparo del destino, la afición a la prepotencia y el botín, el luminoso deseo de realizar hazañas, que ya no podemos ni imaginar siquiera, la afición a la alegre matanza y la fascinación de una muerte heroica. Algunas veces habrán sido las disensiones intestinas o la fuga ante la venganza posible del más fuerte. Pero siempre algo viril y enérgico. Y estas comezones se comunicaban de unos a otros; y el que se quedaba en su casa era un cobardón. ¿Puede decirse que las necesidades vulgares de la vida hayan sido la causa de las cruzadas, de las expediciones de Cortés y Pizarro y en nuestra época de las aventuras de los tramperos en el Oeste salvaje de la Unión? Cuando en la historia un pequeño grupo de hombres penetra victorioso en amplios territorios, es generalmente la voz de la sangre, el afán de destinos grandiosos, el heroísmo de la raza quien los empuja.

Pero hay que formarse también una idea de la situación en las comarcas recorridas. Esas expediciones fueron siendo continuamente distintas y no sólo por el diferente espíritu de los invasores, sino cada día más por la diferente esencia de la población sedentaria que, al fin, era superior en número. Es claro que en los territorios casi despoblados, lo más corriente fué la sumisión pura y simple del más débil.

Pero en las situaciones posteriores de una población densa, se trata ya para el más débil de perder su hogar, su patria. Por lo tanto, ha de defenderse o buscar con las armas una tierra nueva. Los hombres no caben en el espacio. Las tribus viven en continuo contacto con otras tribus circundantes y en desconfiada preparación para la resistencia. La dura necesidad de la guerra educa a los hombres. Los pueblos viven junto a otros pueblos, contra otros pueblos y se encumbran así a la grandeza interna. El arma se hace arma contra los hombres y no contra los animales. Por último, aparece la única forma de emigración de que puede hablarse en época histórica: tropeles de hombres que se mueven en territorios poblados, cuya población permanece sedentaria como parte integrante del botín conquistado. Los vencedores se hallan en minoría y de aquí resultan situaciones completamente nuevas. Pueblos de forma interior muy enérgica se superponen sobre otras poblaciones mucho más numerosas, pero informes, y la ulterior transformación de pueblos, idiomas, razas depende de particularidades muy complicadas. Desde las investigaciones decisivas de Beloch (1) y de Delbrück (2) sabemos que todos los pueblos migradores—y en este sentido eran pueblos migradores los persas de Ciro, los mamertinos y los cruzados, como los ostrogodos y los «pueblos marítimos» de las inscripciones egipcias—eran muy pequeños con relación a las poblaciones de los territorios ocupados, unos cuantos millares de guerreros que superaban a los indíge-

(1) *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt* [*La población del mundo grecorromano*], 1886.

(2) *Geschichte der Kriegskunst* [*Historia del arte de la guerra*], 1.ª ed., 1900.

nas por su decisión, su resolución de ser ellos mismos un sino, en lugar de padecerlo. La comarca adquirida no es ya sólo habitable, sino habitada; con lo cual la relación entre las dos poblaciones se convierte en cuestión de clases, la inmigración de los recién llegados toma el aire de una expedición militar y el establecimiento definitivo se torna acción política. Aquí, pues, la victoria de una pequeña tropa de guerreros trae consigo la expansión del nombre y del idioma de los vencedores. Este hecho, visto en la lejanía de la historia, aparece fácilmente, harto fácilmente como una «migración de pueblos». Es, pues, necesario repetir la pregunta anterior: ¿Qué es lo que puede emigrar?

Puede emigrar el nombre de una comarca o de una liga —también el de un héroe cuyo nombre lleven colectivamente los que le siguen—extendiéndose a lo lejos o extinguiéndose en un sitio, para ser admitido o impuesto en otra población, o pasando de la comarca a los hombres y emigrando con ellos, o al revés. Puede emigrar el idioma de los vencedores o el de los vencidos o igualmente una tercer lengua aceptada por ambos para su mutua inteligencia. Puede emigrar el séquito de un príncipe, que sojuzga territorios enteros y se propaga con las mujeres robadas. Puede emigrar un tropel accidental de aventureros de distintas procedencias o una población entera, con mujeres y niños como los filisteos que hacia 1200 antes de Jesucristo siguieron las costas fenicias hacia Egipto (1) enteramente a la manera germánica, con sus carros tirados por cuatro bueyes. Debemos, pues, preguntar de nuevo: ¿es lícito inferir el destino de pueblos y razas partiendo de los movimientos que advertimos en los nombres y en los idiomas? A esta pregunta sólo puede contestarse con un rotundo no.

Entre los «pueblos marítimos» que una y otra vez atacaron Egipto en el siglo XIII, aparecen los *nombres* de los danaos y los aqueos; pero estos dos nombres son en Homero denominacio-

(1) Ramsés III, que les venció, ha reproducido la marcha de los filisteos en sus relieves de Medinet Habu. W. M. Müller, *Asien und Europa*, 366.

nes casi míticas. Aparece también el *nombre* de los luca, nombre que más tarde se encuentra en Licia; pero los habitantes de este país se llaman tramilos. Por último, aparecen igualmente los *nombres* de los etruscos, sardos y sículos; pero de ello *no* se sigue que esos *turscha* hablasen el etrusco posterior *ni* que tuviesen una conexión corporal con los habitantes de Italia que llevaron el mismo nombre; y aunque estuviesen probados estos dos extremos, ello no nos daría derecho a hablar de «uno y el mismo *pueblo*». Aun suponiendo que la inscripción de Lemnos fuese etrusca y que el etrusco fuese indogermánico, esto no significaría nada para la historia de la raza, aunque podría servir a la historia del lenguaje. Roma es una ciudad etrusca. ¿No es esto perfectamente indiferente para lo que al *alma* del pueblo romano se refiere? ¿Son los romanos indogermanos por el hecho accidental de hablar un dialecto latino? Los etnógrafos conocen una raza alpina y una raza del país medio, y al Sur y al Norte de éstas perciben una notable afinidad corporal entre los germanos septentrionales y los libios. Pero los filólogos saben que los vascos, por su idioma, constituyen el resto de una población «preindogermánica»—ibérica—. Esas dos opiniones se contradicen. ¿Eran helenos los que construyeron Micenas y Tirinto? Podríamos preguntar igualmente si los ostrogodos eran alemanes. Confieso que no comprendo tales preguntas.

Para mí un pueblo es una *unidad de alma*. Los grandes acontecimientos de la historia no son propiamente obra de los pueblos; *más bien diríamos que son los pueblos obra de los acontecimientos*. Cada acción modifica el alma del agente. Puede suceder que al principio muchos hombres se reúnan alrededor de un nombre famoso; pero si tras este nombre hay un pueblo y no una aglomeración, ello es el resultado, no el supuesto, de grandes acontecimientos. Los destinos de sus emigraciones fueron los que hicieron de los godos y de los osmanes lo que más tarde llegaron a ser. Los «americanos» *no* emigraron de Europa. El nombre del geógrafo florentino Américo Vespucio designa en primer término un continente y luego además un

verdadero pueblo cuya índole propia se deriva de la conmoción espiritual de 1775 y sobre todo de la guerra de Secesión de 1861-1865.

La palabra pueblo no tiene otro contenido. En esto no es lo decisivo ni la unidad de idioma ni la de la procedencia corpórea. La experiencia íntima del «nosotros» es siempre la que distingue a un pueblo de una población, destacándolo de ésta y sumiéndolo nuevamente en ella. Cuanto más profundo sea ese sentimiento del nosotros, tanto más fuerte es la energía vital del lazo. Hay pueblos de forma enérgica, o laxa, o efímera, o indestructible. Ya pueden cambiar de idioma, de raza, de nombre, de solar; mientras les dura el alma, los pueblos se asimilan íntimamente, transformándolos, a los hombres de las más distintas procedencias. El nombre romano, en la época de Aníbal, designa un pueblo; en la de Trajano designa ya solamente una población.

Y sin embargo es lícito unir el concepto de pueblo con el de raza. Pero no en el sentido darwinista de la raza, tan extendido en nuestra época. Ningún pueblo ha podido mantenerse unido por la mera unidad de procedencia corporal; esta forma no se hubiera conservado ni siquiera diez generaciones. Nunca se insistirá bastante en que esa procedencia fisiológica sólo existe para la ciencia y nunca para la conciencia popular. Ningún pueblo se ha entusiasmado nunca por *ese* ideal de la «sangre pura». Tener raza no significa tener una misma determinada materia. La raza es algo cósmico, una dirección, la sensación de unos sinos concordantes, la marcha por la historia con igual curso y los mismos pasos. Una mala inteligencia de ese ritmo metafísico es la que da origen al odio de razas que no es menos fuerte entre franceses y alemanes que entre alemanes y judíos. Y de una idéntica pulsación nace el amor real—que tiene cierta afinidad con el odio—entre el hombre y la mujer. El que no tiene raza no conoce ese peligroso amor. Si una parte de la masa humana que emplea hoy lenguas indogermánicas se acerca mucho a cierto ideal de raza, esto manifiesta la fuerza metafísica de ese ideal, que ha actuado como principio educa-

dor; pero no tiene nada que ver con un pueblo primario, por el estilo del que suponen los científicos. Es de la mayor importancia el observar que ese ideal no se halla nunca impreso en el conjunto de la población, sino en el elemento principalmente guerrero y, ante todo, en la nobleza auténtica, es decir, entre aquellos hombres que viven sumidos en un mundo de hechos, bajo el imperio del devenir histórico, hombres entregados al sino, hombres que saben querer y osar; y por otra parte, en los tiempos primitivos, era fácil el ingreso en la clase de los señores para un extraño de alto rango interior y exterior, cuanto más que las mujeres eran elegidas por su «raza» y seguramente no por su procedencia. En cambio, donde más débiles se observan los rasgos de raza es precisamente en las naturalezas de tipo sacerdotal y científico (1)—como puede comprobarse aún hoy—aun cuando tengan con las anteriores acaso la máxima afinidad de sangre. Un ánimo vigoroso educa el cuerpo y hace de él una obra de arte. Los romanos formaron una raza de la más rigurosa unidad interna en la maraña confusa de las tribus itálicas; y en esa unidad de la raza romana vinieron a fundirse hombres de las más distintas procedencias. La raza romana no es ni etrusca ni latina ni «antigua», sino específicamente romana (2). En los bustos romanos de la época final republicana puede contemplarse, como en ningún otro ejemplo, la fuerza de esa unidad popular.

Los persas constituyen otro ejemplo vigorosísimo de los errores que traen consigo las representaciones eruditas de pueblo, idioma y raza. Aquí está el motivo profundo y quizá decisivo por el cual el organismo de la cultura arábiga ha permanecido hasta hoy desconocido. El persa es un idioma ario; luego—se dice—«los persas» han de ser un «pueblo indoger-

(1) Justamente por eso han inventado el absurdo concepto de «nobleza del espíritu».

(2) Aun cuando justamente en Roma los libertos, que, por lo general, eran hombres de extraña sangre, obtenían la ciudadanía. El censor Appio Claudio (310) dió entrada en el Senado a hijos de antiguos escla- Uno de ellos, Flavio, llegó ya entonces a ser edil curul.

mánico». La historia y la religión persa constituyen, pues, un tema de la filología «iránica».

Pero ante todo: ¿es el persa un idioma hermano del indio, procedente de un común idioma anterior, o *es solamente un dialecto indio?* Entre el antiguo védico de los textos indios y las inscripciones de Darío en Behistun median 700 años de desarrollo no escrito, en que la lengua, por tanto, se transforma con gran rapidez. No es mayor la distancia entre el latín de Tácito y el francés del juramento de Estrasburgo (842). Ahora bien; las cartas de Amarna y el archivo de Boghazköi nos dan a conocer numerosos nombres «arios» de personas y dioses de la mitad del milenio segundo, esto es, de la época de los caballeros védicos; y dichos nombres aparecen en Siria y Palestina. Por otra parte, Ed. Meyer (1) observa que esos nombres son indios y no persas; y otro tanto puede decirse de los numerales descubiertos ahora (2). De los persas, pues, no se sabe nada y menos aún de un «pueblo» en el sentido que le dan a esta palabra nuestros historiadores. Fueron héroes indios los que cabalgaron hacia Oeste; y con su arma incomparable, el caballo, con su afán de hazañas, significaron una fuerza grande en el mundo babilónico, que caminaba ya hacia la vejez.

A partir del año 600 aparece en ese mundo la pequeña comarca de Persia con una población labradora y bárbara, pero políticamente unificada. Dice Herodoto que sólo tres de sus tribus son propiamente de nacionalidad persa. ¿Conservóse el idioma de aquellos caballeros en esta montaña, siendo «persa» un *nombre de comarca* trasladado después a un pueblo? Los medos, muy semejantes a los persas, llevan también el nombre de una comarca, cuyas capas guerreras superiores empezaron a sentirse en unidad merced a grandes éxitos políticos. En los documentos asirios de Sargón y sus sucesores (hacia 700) en-

(1) *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprachen* [*Los testimonios fechados más antiguos del idiona iránico*], en *Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* [*Revista de lingüísima comparada*], 42, p. 26.
(2) Véase más arriba, p. 211 y 212.

contramos, junto a ciertos toponímicos no arios, patronímicos «arios», siempre aplicados a personajes importantes. Pero Tiglat Pileser IV (745-727) dice que el pueblo tiene cabellos negros (1). El «pueblo persa» de Ciro y Darío puede haberse formado desde ahora con hombres de la más distinta procedencia, pero unidos fuertemente por la comunidad de vida. Mas cuando los macedonios, unos dos siglos después, perdieron su poderío, *¿existían aún* los persas en esa forma? ¿Existía en Italia hacia 900 realmente un pueblo lombardo? Es seguro que el idioma del imperio persa, idioma muy extendido, y la repartición de los pocos millares de hombres adultos oriundos de Persia en un enorme círculo de labores militares y administrativas, hubo de disolver bien pronto la unidad popular. En vez de ésta fué una capa superior, la que, sustentando el nombre pérsico, se sintió unida en unidad *política*. De esa capa pocos eran los que procedían realmente de Persia. Es más; ni siquiera existe una comarca que pueda señalarse como el teatro de la historia persa. Lo que sucede desde Darío hasta Alejandro, sucede unas veces en la Mesopotamia septentrional, esto es, en una población de lengua aramea, otras veces en el viejo Sinear; pero desde luego no en Persia, en donde los edificios suntuosos iniciados por Jerjes no llegaron nunca a terminarse. Los partos eran una tribu mongólica que había adoptado un dialecto persa e intentaba encarnar el sentimiento nacional persa en medio de esa población.

Junto al idioma y a la raza aparece aquí también la religión como un problema (2). La investigación lo ha mezclado con el del idioma y el de la raza, como si fuese evidente tal unión; por consiguiente, el problema de la religión persa ha sido tratado siempre en relación con la India. Pero la religión de aquellos wikingos de la tierra firme, no tenía afinidad con la védica, sino que era idéntica a ésta, como lo demuestran las parejas divinas Mitra-Varuna e Indra-Nasatya de los textos de Bog-

---

(1) Ed. Meyer, loc. cit., p. 1 y ss.
(2) Sobre lo que sigue, véase cap. III.

hazköi. En esa religión, que se conservó en medio del mundo babilónico, aparece luego Zaratustra como un reformador procedente del pueblo bajo. Es sabido que Zaratustra no era persa. Su creación, como espero demostrarlo, consistió en trasladar la religión *védica* a las formas *del pensamiento cósmico arameo,* en el cual ya se prepara sordamente la religiosidad mágica. Los *daevas,* los dioses de la vieja fe india se convierten en los demonios de la fe semítica, en los *dschins* de los árabes. Yahwé y Beelzebub están entre sí en la misma relación que Ahura Mazda y Ahriman, en esta religión de labriegos nacida de un sentimiento cósmico que se cualifica en sentido moral y dualista del universo. Ed. Meyer ha señalado (1) exactamente la diferencia entre la concepción india y la concepción «iránica» del universo; pero a consecuencia de los falsos supuestos en que se apoya, no ha podido conocer el origen de dicha diferencia. *Zaratustra sigue el mismo camino que los profetas israelitas,* los cuales transformaron en el mismo sentido y en el mismo tiempo la fe popular mosaico-cananea. Es bien característico el hecho de que toda la escatología constituya un bien común de la religión persa y de la religión judía y de que los textos del Avesta fueran escritos primitivamente en arameo, en la época de los partos, siendo luego traducidos al pehlewi (2).

Pero ya en la época de los partos se ha verificado, tanto en los persas como en los judíos, aquella profunda transformación que determina el concepto de nación, no por la pertenencia a cierta tribu, sino por la adhesión a cierta fe y derecho (3). Un judío que se convierte al mazdeísmo *se hace persa.* Un persa que se hace cristiano pertenece al «pueblo» nestoriano. La abundantísima población de la Mesopotamia septentrional—comarca madre de la cultura arábiga—pertenece en parte a la nación judía y en parte también a la nación persa, en ese sentido que no tiene ya nada que ver con la raza y poco con el idioma.

(1) *Gesch. d. Altertums* [*Historia de la antigüedad*], I, § 590 y s.
(2) Andreas und Wackernagel, *Nachr. d. Gott. Ges. d. Wiss* [*Noticias de la Soc. de Ciencias de Gotinga*], 1911, p. 1 y ss.
(3) Véase más abajo.

«Infiel» significa ya en la época del nacimiento de Cristo el que no es persa o el que no es judío.

Esta nación es el «pueblo persa» del imperio sassánida. En relación con esto se encuentra el hecho de que el pehlewi y el hebreo mueran a un mismo tiempo, convirtiéndose entonces el arameo en la lengua materna de las dos comunidades. Si se quiere emplear la denominación de arios y semitas, hay que decir que los persas en la época de las cartas de Amarna eran arios, pero no constituían un «pueblo»; en la época de Darío formaban un pueblo, pero no tenían raza; en la época de los Sassánidas constituían una comunidad religiosa, pero de procedencia semítica. Ni hay un pueblo persa primitivo, que sea la ramificación de un pueblo ario, ni existe una historia persa de conjunto; ni siquiera es posible señalar una comarca única para las tres historias particulares, las cuales se conexionan entre sí tan sólo por ciertas relaciones lingüísticas.

17.

Queda, pues, así establecida, finalmente, la base para una *morfología de los pueblos*. Tan pronto como se conoce su esencia se descubre asimismo un orden interior en el torrente de los pueblos que cruzan por la historia. Los pueblos no son ni unidades lingüísticas, ni unidades políticas, ni unidades zoológicas, sino unidades espirituales. Pero precisamente sobre la base de tal sentimiento, distingo yo entre los *pueblos antes de una cultura, en una cultura y después de una cultura*. Siempre ha sido profundamente sentido el hecho de que los pueblos cultos son algo más definido que los otros pueblos. Lo que antecede a un pueblo culto lo llamo yo *pueblo primitivo*. Me refiero a esos lazos de unión fugaces y variadísimos que sin regla cognoscible se forman y se deshacen en el transcurso de las cosas y que, por último, con el presentimiento de una cultura nonnata aún, por ejemplo, en la época prehomérica, precristiana y germánica, condensan la población en grupos y capas de tipo cada

vez más preciso, sin alterar apenas el temple de los hombres. Una serie de éstos es la que conduce de los cimbros y teutones pasando por los marcomanos y los godos hasta los francos, lombardos y sajones. Primitivos son los pueblos judío y persa en la época de los Seleucidas. Primitivos son los «pueblos marítimos», los cantones egipcios en la época de Menes. En cambio, los pueblos que subsiguen a una cultura los llamo pueblos felahs, adoptando el nombre de su ejemplo más famoso, los egipcios a partir de la época romana.

En el siglo x despierta de pronto el alma faústica y se manifiesta en innumerables formas. Entre éstas, junto a la ornamentación y la arquitectura, aparece claramente estampada una cierta forma de pueblos. Los pueblos del imperio carolingio—sajones, suabios, francos, visigodos, lombardos—se convierten de pronto en alemanes, franceses, españoles, italianos. Toda la investigación histórica ha concebido hasta ahora—a sabiendas y premeditadamente o no—estos pueblos cultos como algo dado, como algo primario y la cultura misma como un producto de ellos. Indios, griegos, romanos, germanos han pasado por ser unidades absolutas, creadoras de la historia. La cultura griega era—según la historiografía—obra de los helenos, los cuales, por lo tanto, debían existir como tales helenos desde mucho antes y haber emigrado a Grecia. Otra representación del nexo entre creador y creación parecía inimaginable.

Considero yo como un descubrimiento decisivo la mutación que se deriva de los hechos expuestos. Es necesario afirmarlo con todo rigor: las grandes culturas son algo absolutamente primario, algo que emerge de lo más profundo del alma. Los pueblos que se hallan en el radio de una cultura son, por su forma interna y por todo su aspecto, no los creadores, sino las *creaciones* de esa cultura. Esas formas—los pueblos—, en las cuales los hombres, a modo de materia, quedan contenidos, poseen un estilo y una historia de este estilo, como los géneros artísticos y las ideologías. El pueblo de Atenas es un símbolo, como el templo dórico; el inglés es un símbolo, como la física

moderna. Hay pueblos de estilo apolíneo, de estilo mágico, de estilo faústico. *No* son «los árabes» los que han creado la cultura mágica. La cultura mágica, que comienza en la época de Cristo, es la que ha creado el pueblo árabe, su última gran creación en la esfera de los pueblos. El pueblo árabe representa, como el judío y el persa, una comunidad de fe, la del Islam. Los pueblos son las formas simbólicas en que, condensado, cumple su sino el hombre de esas culturas.

En cada una de esas culturas, en la mejicana como en la china, en la india como en la egipcia—llegue o no hasta ese punto nuestro saber—*hay un grupo de grandes pueblos con un mismo estilo.* Este grupo de pueblos nace al iniciarse la cultura en cuestión, crea Estados, sustenta la historia y, en el curso de la evolución, conduce a un fin la forma en él impresa. Esos pueblos son entre sí muy distintos. Parece que no se puede imaginar oposición más enérgica que la que existe entre atenienses y espartanos, alemanes y franceses, tsin y tsu; la historia de la guerra reconoce en el odio nacional el medio más eficaz para establecer decisiones históricas. Pero tan pronto como un pueblo extraño a la cultura aparece en el contorno, despierta por doquiera un poderoso sentimiento de afinidad psíquica. El concepto de bárbaro, en el sentido del hombre que *no* pertenece interiormente a una cultura, está tan netamente forjado entre los pueblos de Egipto y en el mundo de los Estados chinos, como entre los antiguos. La energía de la forma es tanta que trasciende a los pueblos vecinos, imprimiéndose en ellos. Así los cartagineses constituyen un pueblo de estilo semiantiguo en la historia romana y los rusos forman un pueblo de estilo occidental en nuestra historia, desde Catalina la Grande hasta la caída del zarismo.

Llamo *naciones* a los pueblos que tienen el estilo de cierta cultura. Por la palabra misma distingo entre las naciones y las otras formas de pueblos que anteceden o subsiguen a una cultura. No es sólo el profundo sentimiento del «nosotros» el que anuda íntimamente el más importante de todos los grandes lazos. *La nación está fundada sobre una idea.* Esas corrientes

de una existencia conjunta mantienen una profunda relación con el sino, con el tiempo, con la historia, relación que en cada caso particular es distinta, y determina también la relación del pueblo con la raza, el idioma, el país, el Estado, la religión. La diferencia que existe entre el alma de los pueblos chinos y el alma de los pueblos antiguos es la misma que existe entre el estilo de la historia china y el estilo de la historia antigua.

Los pueblos primitivos y los pueblos felahs viven en esos altibajos zoológicos ya citados; su vivir es un acontecer sin plan, en el cual, sin fin propio, sin duración fija, ocurren muchas cosas y, sin embargo, en sentido profundo, no ocurre nada. Sólo las naciones son pueblos históricos, pueblos cuya existencia es *historia universal*. Entiéndase bien lo que esto quiere decir. Los ostrogodos padecieron un gran sino y no tuvieron—interiormente—historia. Sus batallas, sus establecimientos carecían de necesidad y fueron, por tanto, episódicos. Su fin fué insignificante. Los hombres que hacia 1500 vivían en Micenas no eran *todavía* nación. Los que por esa época vivían en la Creta minoica no eran *ya* nación. Tiberio fué el último jefe que intentó conducir más allá, en la historia, una *nación* romana, el último que intentó *salvar* para la historia una nación romana. Marco Aurelio, en cambio, es el defensor de una población romana para la cual existían sucesos, pero no historia. No se puede determinar a través de cuántas generaciones perdurara un pueblo medo o aqueo, o huno, ni en qué clase de unidades vivieran las generaciones antecedentes y subsiguientes. Esto no depende de regla alguna. En cambio, la duración vital de una nación *está* determinada, como igualmente el paso y el ritmo de su historia. El número de las generaciones desde el comienzo de la dinastía Chu hasta el gobierno de Chi-Hoang-Ti, desde los sucesos que sirven de base a la leyenda troyana hasta Augusto, desde la época de los Tinitas hasta la dinastía XVIII, es aproximadamente el mismo. Las épocas posteriores de las culturas, de Solón a Alejandro, o de Lutero a Napoleón, abrazan unas diez generaciones no más. En estas medidas cronométricas se cumplen los sinos de los

pueblos cultos y con ellos los de la historia universal. Los romanos, los árabes, los prusianos son naciones que han nacido en las postrimerías. ¿Cuántas generaciones de Fabios y Junios habían vivido con calidad de *romanos* cuando se libró la batalla de Cannas?

Pero las naciones son *los pueblos que propiamente edifican ciudades*. Nacidas en los burgos, llegan en las ciudades a la cúspide de su conciencia cósmica y de su destino, para extinguirse en las urbes cosmopolitas. Todo cuadro de ciudad, si tiene carácter, tiene un carácter nacional. La aldea, toda expresión racial, no posee aún ese carácter. La urbe no lo posee ya. Nunca se exagerará bastante la energía, la sustantividad, la *unidad* de ese rasgo esencial que tiñe de cierto colorido toda la vida pública de una nación y confiere a la menor manifestación externa la categoría de nota distintiva. Si entre las almas de dos culturas se alza un muro impenetrable, de manera que ningún hombre de Occidente puede esperar entender por completo al indio o al chino, otro tanto sucede, en alto grado, entre las naciones. Las naciones no se comprenden, como los individuos no se comprenden tampoco. Cada cual comprende una imagen del otro, imagen, empero, creada por él mismo. Pocos y aislados son los que logran ahondar más. Frente a los egipcios sentíanse afines los pueblos antiguos; considerábanse como un conjunto. Pero nunca pudieron comprenderse entre sí. ¿Hay oposición más cruda que la del espíritu ateniense y el espíritu espartano? No sólo desde Bacon, Descartes y Leibnitz, sino en la escolástica misma hay ya una modalidad alemana, francesa e inglesa del pensar filosófico. En las mismas física y química modernas difieren notablemente, según la nación, los métodos científicos, la selección y modo de los experimentos e hipótesis, su relación mutua y su sentido para el curso y fin de la investigación. La piedad alemana y la francesa, las costumbres inglesas y las españolas, los hábitos vitales de alemanes y de ingleses son tan distintos, que la interioridad de toda nación extranjera resulta siempre, para el término medio y la opinión pública de la nación propia, un misterio profundo y

manantial de constantes y graves errores. Durante el imperio romano empiezan los hombres a entenderse por doquiera. Por eso mismo puede decirse que no existía ya aquello que, en las ciudades antiguas, valía la pena de ser comprendido. Al sentir fácil la mutua inteligencia, cesó aquella humanidad de vivir en naciones; y *entonces cesó de ser histórica* (1).

La profundidad de estos sentimientos hace que nunca pueda todo un pueblo ser *por igual* pueblo culto o nación. En los pueblos primitivos cada individuo posee el mismo sentimiento de la comunidad. Pero el despertar de una nación a la conciencia de sí misma se verifica siempre en gradaciones y tiene lugar, sobre todo, en una clase única, cuya alma es más fuerte y se impone a las demás por la fuerza con que vive y siente. *Cada nación está representada ante la historia por una minoría.* Al despuntar la cultura surge, como flor del pueblo, la nobleza (2); y en los círculos nobles es donde recibe estilo grandioso el carácter nacional, que, por ser inconsciente todavía, es tanto más hondamente sentido en su ritmo cósmico. «Nosotros» significa la clase de los caballeros en el feudalismo egipcio de 2700, lo mismo que en el indio y chino de 1200. Los héroes homéricos son *los* danaos. Los barones normandos son Inglaterra. El duque de Saint-Simón, que tenía un resto de viejo espíritu franco, solía decir: «toda Francia estaba reunida en la antecámara». Y hubo una época en que Roma y el Senado eran realmente lo mismo. Con las ciudades, la burguesía llega a ser el sustentáculo de lo nacional, o mejor dicho, de la *conciencia* nacional —a causa de la creciente espiritualización—que recibe de la nobleza y conduce a su cumbre. Siempre son círculos particulares los que, en innumerables gradaciones, viven, sienten, obran y saben morir *en nombre* del pueblo. Pero esos círculos se hacen más grandes. En el siglo XVIII nació el *concepto* occidental de nación, el cual declaró la pretensión—y en ocasiones intentó realizarla con gran energía—de ser representado por todos sin

(1) Véase p. 153 y ss.
(2) Véase c. IV, A.

excepción. En realidad, como es sabido, los emigrantes, e igualmente los jacobinos, estaban convencidos de que eran el *pueblo,* los representantes de la nación francesa. Un pueblo culto, en donde la noción de pueblo coincida con «todos», no existe. Esto es posible solamente en los pueblos primitivos y en los pueblos felahs, en una existencia popular sin hondura, sin rango histórico. Cuando un pueblo es realmente nación, cuando un pueblo cumple el sino de una nación, existe en él una minoría que, en nombre de todos, representa y realiza su historia.

18.

Las naciones antiguas son las unidades corpóreas más pequeñas posible. Ello corresponde al alma estática y euclidiana de su cultura. No son naciones los helenos o los jonios, sino el *demos* de cada Estado particular, unión de adultos que limita por arriba con el tipo del héroe y por abajo con el esclavo, en límites jurídicos *y, por tanto, nacionales* (1). El sinekismo, misterioso proceso de los tiempos primeros, por el cual los habitantes de una comarca abandonan sus aldeas y se reúnen en una ciudad, señala el momento en que la nación antigua cobra conciencia de sí misma y se constituye como tal nación. Todavía podemos contemplar cómo desde la época homérica (2) hasta la época de las grandes fundaciones coloniales, va afirmándose esa forma de nación, que responde por completo al símbolo primario de la cultura antigua: cada pueblo era un cuerpo visible, *abarcable por la mirada,* un σῶμα, que negaba resueltamente el concepto del espacio geográfico.

Es indiferente para la historia antigua que los etruscos de Italia sean idénticos de cuerpo o de idioma a los que llevan el

(1) Véase p. 88 y ss. El esclavo no pertenece a la nación. Por eso la entrada de no ciudadanos en el ejército de una ciudad, entrada inevitable en tiempos de penuria, fué siempre considerada y sentida como una conmoción de la idea nacional.

(2) Ya la *Iliada* delata la tendencia de los pueblos a sentirse pueblos en las más pequeñas fracciones.

mismo nombre entre los pueblos marítimos, como es indiferente también la relación que existía entre las unidades prehoméricas de los pelasgos o los danaos y las que posteriormente llevaban el nombre de dorios o helenos. Puede ser que hacia 1100 haya existido un pueblo primitivo dórico o etrusco. Pero lo que *nunca ha existido es una nación dórica o etrusca*. En Toscana, como en el Peloponeso, no había mas que ciudades-Estados, *puntos nacionales* que *aumentaron* en la época colonial merced a los establecimientos remotos, *pero que no se ampliaron nunca*. Las guerras etruscas de los romanos fueron siempre guerras contra una o varias ciudades, y ni los persas ni los cartagineses han tenido enfrente a otra especie de «nación». Todavía hoy, como en el siglo XVIII, se habla de «los griegos y los romanos». Pero esta es una expresión falsa. No existió «pueblo» griego en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Es un concepto ese que los griegos no conocieron. El nombre de helenos, que aparece hacia 650, no designa un pueblo, sino e conjunto de los pueblos cultos antiguos, la *suma* de las naciones (1) por oposición al nombre de bárbaros. Y los romanos, pueblo netamente de estilo ciudad, no pudieron «pensar» su imperio sino en forma de nnumerables puntos nacionales, *civitates*, en las cuales disolvieron, en efecto, jurídicamente, todos los pueblos primitivos de su imperio. Pero en el momento en que el sentimiento nacional perdió *esa forma*, llegó a su término la historia antigua.

Uno de los más difíciles problemas de la historiografía futura ha de ser el perseguir de generación en generación, en las comarcas orientales del Mediterráneo, la extinción insensib e de las naciones antiguas y la aparición y robustecimiento del sentimiento mágico nacional.

Una nación de estilo mágico es la comunidad de los fieles, el lazo que une a todos los que conocen el camino recto de la

(1) Debe observarse que Platón y Aristóteles, en sus tratados políticos, son incapaces de representarse el pueblo ideal, como no sea en forma de Polis. Es natural, por otra parte, que los pensadores del siglo XVIII imaginasen «los antiguos» como naciones en el gusto de Shaftesbury y Montesquieu. Pero *nosotros* debiéramos estar por encima de esas limitaciones.

salvación y se sienten unidos interiormente por el *idjma* (1) de esa fe. A una nación antigua se pertenece cuando se tiene el derecho de ciudadanía. A una nación mágica se pertenece cuando se ha verificado el acto sacramental—la circuncisión entre los judíos, cierta y determinada especie de bautismo entre los mandeos o los cristianos. Lo que para un pueblo antiguo significa el ciudadano de un Estado extraño, eso mismo es para un pueblo mágico el infiel. Con él no hay trato ni matrimonio. Y esta exclusividad llega tan lejos que en Palestina se formaron uno junto a otro un dialecto judíoarameo y otro cristianoarameo (2). Una nación faústica guarda relación con cierta especie de religiosidad, pero no está necesariamente unida con determinada confesión. Una nación antigua no posee relaciones exclusivas con ningún culto determinado. *En cambio la nación mágica coincide absolutamente con el concepto de Iglesia.* La nación antigua va unida a una ciudad. La nación occidental está íntimamente relacionada con un paisaje. La nación arábiga no conoce ni patria ni lengua materna. Una expresión de su sentimiento cósmico es solamente la escritura, y cada «nación», en el momento de nacer, desarrolla una escritura propia. Pero justamente por eso, el sentimiento nacional de estilo *mágico*—en el pleno sentido de esta palabra—es tan interior y tan sólido que produce en nosotros—hombres faústicos, que echamos de menos en él la noción de patria y hogar—una emoción misteriosa y desapacible. Esa callada y evidente conexión —por ejemplo, la que une a los judíos actuales a pesar de vivir bajo pueblos diferentes—ha pasado como concepto de la persona jurídica al derecho romano «clásico» (3) *construído por arameos.* La persona jurídica no quiere decir otra cosa que una comunidad mágica. La comunión judaica posterior al destierro era una persona jurídica, mucho antes de que hombre alguno descubriera el concepto.

---

(1) Véase p. 99 y ss.
(2) F. N. Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises* [*Los idiomas de la tierra*], 1915, p. 29.
(3) Hacia fines del siglo II de Jesucristo. Véase p. 99 y ss.

Los pueblos primitivos que preceden a esta evolución son principalmente comunidades de tribus. Entre ellas están desde los comienzos del milenio I antes de Jesucristo los mineos de Sudarabia, cuyo nombre desaparece hacia 100 antes de Jesucristo; los caldeos, que aparecen igualmente hacia 1000 como grupo de tribus con un idioma arameo y que entre 625 y 539 gobiernan el mundo babilónico; los israelitas, antes del destierro (1); y los persas de Ciro (2). Y esta forma es tan fuerte en el sentir de la población, que los sacerdotes, al desenvolverse ampliamente desde Alejandro, conservan los nombres de tribus extinctas o ficticias. Entre los judíos y los sabeos de Sudarabia se llaman levitas; entre los medos y persas, magos—por el nombre de una tribu médica extinta—; entre los secuaces de la religión neobabilónica, caldeos, por el nombre de la tribu desaparecida. Pero aquí, como en todas las demás culturas, la energía del sentimiento común nacional acabó por superar completamente la antigua división de esos pueblos primitivos. Así como el *populus romanus* sin duda alguna conservó en su seno fragmentos de pueblos de muy distinta procedencia; así como la nación francesa admitió indistintamente a los francos salios y a los indígenas románicos y celtas, así también la nación mágica prescindió de la procedencia como nota distintiva. Esta transformación se llevó a cabo muy poco a poco. Entre los judíos de la época de los Macabeos, como entre los primeros sucesores de Mahoma, la tribu desempeña todavía un papel importante. Pero entre los pueblos cultos ya maduros de este mundo mágico, como los judíos de la época talmúdica, la tribu no significa nada. Quien sustenta la misma fe pertenece a la misma nación; fuera criminal el reconocer otra nota característica. El príncipe de Adiabene (3) se convirtió al judaísmo con todo su pueblo en la época del cristianismo primitivo.

---

(1) Grupo suelto de tribus edomíticas que, con los moabitas, amalecitas, ismaelitas, etc., formaban entonces una población bastante homogénea con lengua hebrea.
(2) Véase p. 236.
(3) La capital es Arbela, antigua patria de la diosa Ischtar.

Y quedaron todos incorporados a la *nación* judía. Otro tanto puede decirse de la nobleza armenia y hasta de las tribus caucásicas que por entonces se convirtieron en gran número al judaísmo. E igualmente, por otra parte, de los beduinos de Arabia, hasta el Sur remoto y aun más allá, hasta las tribus africanas que lindan con el lago Tchad. Prúebanlo hoy todavía los *falascha*, judíos negros de Abisinia. Y manifiestamente se ha conservado el sentimiento de la unidad de la nación, a pesar de tales diferencias de raza. Se asegura que todavía hoy los judíos distinguen entre sí a primera vista las razas más diferentes y que en los ghettos de la Europa oriental se reconocen claramente «las tribus» en el sentido del Antiguo Testamento. Pero esto no significa una diferencia de *nación*. Entre los pueblos caucásicos, que no pertenecen al judaísmo, hállase muy extendido, según von Erckert (1), el tipo del judío europeo occidental. En cambio ese tipo no existe apenas, según Weissenberg (2), entre los judíos de la Arabia del Sur, que tienen la cabeza alargada. Las cabezas de los sabeos, que vemos en la plástica de los sepulcros de Arabia meridional, presentan un tipo humano que casi se podría calificar de romano o de germánico. De este tipo proceden los judíos que han ingresado en la comunión judía, al menos desde el nacimiento de Cristo.

Pero esta disolución de los pueblos primitivos que primero se dividían en tribus y luego fueron a constituir las naciones mágicas—persas, judíos, mandeos, cristianos, etc.—ha debido verificarse en gran escala y con notable extensión. Ya he puesto de manifiesto el hecho decisivo de que los persas, mucho antes de la era cristiana, constituían ya una comunidad meramente religiosa; y es seguro que su número aumentó infinitamente gracias a las conversiones a la fe mazdeita. La religión babilónica desapareció por entonces; sus fieles se convirtieron, pues, unos en «judíos» y otros en «persas». Pero existe una religión astral—vástago de la antigua babilónica—que en esencia es

(1) *Arch. f. Anthropologie*. Tomo XIX.
(2) *Ztschr. f. Ethnol.* [*Revista de Etnología*], 1919.

una religión nueva y posee grandes afinidades tanto con la persa como con la judía. Esta religión astral lleva el nombre de los caldeos y sus fieles constituyen una verdadera nación, con idioma arameo. De esta población aramea, repartida en las naciones caldea, judía y persa, han nacido no solo el Talmud babilónico, la gnosis y la religión de Mani, sino también en la época del Islam—cuando casi toda la población pertenecía ya a la nación árabe—el Sufismo y la Schia.

Considerada desde Edessa, también la población del mundo antiguo aparece como una nación de estilo mágico. Es la nación de «los griegos», según la terminología oriental. Es el conjunto de los que adhieren a los cultos sincretísticos y viven unidos por el *idjma* de la religiosidad antigua decadente. Ya no se trata de las naciones-Estados helenísticas, sino de *una sola* comunidad religiosa, los «adoradores de los misterios», los que bajo el nombre de Helios, Júpiter, Mittra, θεὸς ὕψιστος, adoran una especie de Jahwé o Alah. La palabra «griegos» significa en todo el mundo oriental un concepto *religioso*. Y este sentido corresponde perfectamente con la realidad de entonces. El sentimiento de la *polis* ha desaparecido casi por completo; y una nación mágica no necesita patria, no necesita tampoco unidad de procedencia. El helenismo del imperio seleucida, que ganó prosélitos en el Turkestán y a orillas del Indo, era por su forma interna afín al judaísmo posterior al destierro y al persianismo. El arameo Porfirio, discípulo de Plotino, intentó más tarde organizar el helenismo como una iglesia, con su culto y todo, según el modelo de las iglesias cristiana y persa. El emperador Juliano dió carácter oficial a esa iglesia helenística. El acto de Juliano no fué solamente religioso, sino sobre todo nacional. Cuando un judío sacrificaba a Sol o a Apolo, quedaba convertido en griego. Así Ammonio Sakkas († 242), que fué maestro de Plotino y probablemente de Orígenes, se convirtió «de cristiano en griego». Lo mismo le sucedió a Porfirio, quien, como el jurista romano Ulpiano (1),

(1) *Digesto*, 50, 15.

era fenicio de Tiro y se llamaba primitivamente Malco (1). En tales casos los juristas y funcionarios adoptaron nombres latinos; los filósofos, nombres griegos. Esto le basta a la actual investigación histórica y religiosa—dominada por el punto de vista filológico—para considerarlos como romanos y griegos, en el sentido de las antiguas naciones-Estados. Pero, en realidad, ¿cuántos de entre los grandes alejandrinos no habrán sido griegos solo en el sentido *mágico?* ¿No serían quizás Plotino y Diofanto por nacimiento judíos o caldeos?

Del mismo modo los cristianos, desde el principio, se sintieron como nación de estilo mágico. Y no de otro modo fueron considerados por los demás, tanto por los griegos («paganos») como por los judíos. Los judíos estimaron consecuentemente su salida del judaísmo como una traición y los griegos consideraban la propaganda cristiana en las ciudades antiguas como una agresión o conquista. Los cristianos daban a los infieles el nombre de τὰ ἔθνη. Cuando los monofisitas y los nestorianos se separaron de los ortodoxos, estas nuevas iglesias fueron otras tantas naciones nuevas que surgieron. Los nestorianos son gobernados desde 1450 por el Mar-Schamun, que es a la vez príncipe y patriarca del pueblo y, frente al sultán, adopta la misma posición que antaño poseía el Resch Galuta judío en el imperio persa. Para comprender las posteriores persecuciones contra los criatianos hay que tener presente siempre este tipo de conciencia nacional, que nace de un determinado sentimiento cósmico y, por lo tanto, se manifiesta con absoluta evidencia. El Estado mágico va unido inseparablemente con el concepto de la fe religiosa. Califato, nación e iglesia forman una unidad íntima. El *Estado* de Adiabene se convirtió al judaísmo, como Osroene ya en 200 se pasó del helenismo al cristianismo, y Armenia, en el siglo VI, del helenismo al monofisismo. En todo caso se expresaba la idea de que el Estado era idéntico a la comunidad de los fieles como persona jurídica.

(1) Geffcken, *Der Ausg. des griech-röm. Heident.* [*El final del paganismo grecorromano*] 1920, p. 57.

Sin duda en el Estado islamita vivían cristianos; en el persa, nestorianos, y en el bizantino, judíos. Pero, siendo infieles, no pertenecían al Estado y por eso estaban exentos de la ley común y sujetos a su legislación propia (véase pág. 99 y ss.). Si en algún momento por su número o por su proselitismo ponían en peligro la identidad entre el Estado y la Iglesia, entonces era deber nacional el perseguirlos y exterminarlos. Por eso en el imperio persa fueron perseguidos primero los ortodoxos («griegos»), luego los nestorianos. Diocleciano que, como califa —*dominus et Deus*—había unido la Iglesia pagana al imperio, se sentía jefe de *esos* fieles y no podía sustraerse a la obligación de perseguir la otra Iglesia. Constantino cambió la «verdadera» Iglesia, esto es, *cambió la nacionalidad del imperio bizantino*. A partir de este momento, el nombre «griego» se traslada poco a poco, insensiblemente, a la nación cristiana y más exactamente a aquella que el emperador, como jefe de los creyentes, reconocía y mandaba representar en los grandes concilios. Así se explica lo incierto y vacilante del cuadro histórico que ofrece el imperio bizantino. Este imperio se organiza hacia 290 en la forma del imperio antiguo, y, sin embargo, es desde el principio un Estado nacional de estilo mágico, que poco después (en 312) cambia de nación sin cambiar de nombre. Bajo el nombre de «griegos» combatió primero el paganismo como nación contra los cristianos y más tarde el cristianismo como nación contra el Islam. En su defensa contra la nación «árabe», ha ido acentuándose la nacionalidad griega de manera que los griegos actuales son un producto de la cultura mágica, desarrollado primero por la Iglesia cristiana, luego por el sacro idioma de esta Iglesia y al fin por el nombre de esta Iglesia. El Islam tomó el nombre de «árabes» de la patria de Mahoma y lo adoptó como designación de su unidad nacional. Es un error identificar esos «árabes» con las tribus beduinas del desierto. Esta nueva nación, con su alma apasionada y llena de carácter, fué creada por el *consensus* de la nueva fe. Como la cristiana, la judía y la persa, esta nación árabe no constituye ni una unidad de raza ni una unidad de patria. No puede decirse, por tanto,

que haya «emigrado». Su formidable expansión fué debida al hecho de que la mayor parte de las naciones mágicas ingresaron en su seno. A fines del primer milenio estas naciones decaen todas y adoptan la forma de pueblos felahs. En esa forma han vivido desde entonces los cristianos de los Balkanes bajo la dominación turca, los parsis en la India y los judíos en Europa occidental.

Las naciones de estilo faústico aparecen desde Otón el Grande en formas cada vez más determinadas y bien pronto disuelven los pueblos primitivos de la época carolingia (1). Hacia el año 1000 los hombres más importantes se sienten ya dondequiera alemanes, italianos, españoles o franceses. Seis generaciones antes, sus abuelos se sentían, en lo profundo de sus almas, francos, lombardos o visigodos.

La forma que adoptan los pueblos en la cultura occidental posee, como la arquitectura gótica y el cálculo infinitesimal, una propensión hacia el infinito, tanto del espacio como del tiempo. El sentimiento nacional comprende por una parte un horizonte geográfico que, para tan remotos tiempos y tan escasos medios de comunicación, bien puede calificarse de enorme. Desde luego no tiene par en ninguna otra cultura. La patria como *ámbito,* como una comarca cuyos límites el individuo apenas ha vislumbrado nunca y por la cual, sin embargo, está dispuesto a morir, he aquí algo que en su profundidad, en su poder simbólico ningún hombre de otras culturas puede comprender. La nación mágica no tiene patria terrenal. La nación antigua tiene por patria un punto, en el que se halla condensada. Pero ya en la época gótica los hombres de Etschtal y los de los castillos de Lituania se sentían miembros de *una* misma

(1) Estoy convencido que las naciones chinas que aparecieron numerosísimas al principio de la época Chu, en la comarca del Hoangho central, como asimismo los pueblos aldeanos del viejo imperio egipcio, cada uno de los cuales tenía su capital y su religión y que todavía en la época romana sostenían entre sí guerras religiosas, fueron mucho más parecidos por su forma interior a los pueblos de Occidente que a los antiguos y los arábigos. Pero la investigación no ha estudiado todavía estas cuestiones.



unión. Esto es inimaginable en la vieja China y en el antiguo Egipto. Esto constituye la contradicción más abierta a Roma o Atenas, donde todos los miembros del demos se contemplaban en cierto modo unos a otros de continuo.

Pero aún es más fuerte el pathos de la distancia en sentido *temporal*. Ha creado, sobre la idea de la patria como existencia nacional, otra idea que es la que propiamente *produce* las naciones faústicas. Me refiero a la idea *dinástica*. Los pueblos fáústicos son pueblos históricos, comunidades que se sienten unidas no por el lugar o por el *consensus*, sino por la historia. Y como símbolo y sustento del sino común aparece visible la casa reinante. Para los chinos y los egipcios la dinastía era un símbolo de muy distinta significación. *Aquí* significa el tiempo, por cuanto actúa y quiere. En la existencia de una sola estirpe se contemplaba lo que la nación había sido y lo que quería ser. Este sentido era tan hondamente percibido que la indignidad personal de un regente no llegaba a conmover el sentimiento dinástico; la idea, y no la persona, era lo importante. Y por la idea fueron miles de hombres a la muerte en luchas genealógicas. La historia antigua para los antiguos era una cadena de azares que se sucedían de instante en instante. La historia mágica, para los hombres de la cultura mágica, era la progresiva realización de un plan universal, trazado por Dios, plan que se extendía desde la creación al fin del mundo y que se realizaba en los pueblos y por los pueblos. La historia faústica es para nosotros una gran voluntad única, llena de lógica consciente, en cuyo cumplimiento los pueblos aparecen conducidos y representados por sus reyes. Es éste un rasgo de la raza. No puede fündamentarse. Así se ha sentido siempre en Occidente y la fidelidad al jefe de las épocas germánicas se perpetúa en la adhesión feudal del goticismo, en la lealtad monárquica del barroco y aun en el sentimiento nacionalista del siglo XIX, que sólo en apariencia es adinástico. No nos engañemos sobre la hondura y rango de esos sentimientos, al considerar la inacabable serie de perjurios en vasallos y pueblos, y el eterno espectáculo de las intrigas cortesanas y del servilismo vulgar. Todos

los grandes símbolos son patrimonio del alma y sólo en sus formas superiores pueden ser comprendidos. La vida privada de un papa no tiene la menor relación con la idea del Pontificado. Justamente la caída de Enrique el León demuestra, en una época de formación nacional, cuán hondamente un rey importante sentía en sí incorporado el sino de «su» pueblo. Lo representa ante la historia y, en ocasiones, le debe el sacrificio de su honor.

Todas las naciones de Occidente tienen orígenes dinásticos. En la arquitectura románica y pregótica se expresa el alma de los pueblos primitivos carolingios. No hay un goticismo francés y otro alemán, sino un goticismo salio-franco, renano-franco, suavio; como igualmente el románico es visigodo (comprendiendo a la España septentrional y a la Francia meridional), lombardo y sajón. Pero sobre esta capa primera se extiende ya la minoría de los hombres de raza que sienten su pertenencia a una nación en el sentido de una gran misión histórica. Ellos organizan las cruzadas, en las cuales realmente existen ya caballeros alemanes y caballeros franceses. Es característico de los pueblos faústicos el tener conciencia de la dirección de su historia. Esta dirección, empero, va unida a la serie de las generaciones. El ideal racial es de naturaleza *genealógica*—en este sentido el darwinismo, con sus teorías de la herencia y de la ascendencia, es casi una caricatura de la heráldica gótica—; y el universo como historia, en cuyo cuadro vive el individuo, no contiene sólo el *árbol genealógico de la familia particular*, sobre todo de la reinante, sino también el de los pueblos, como forma fundamental de todo acontecer. Hay que considerar las cosas muy atentamente para advertir que el principio faústico genealógico, con los conceptos eminentemente históricos de igualdad de nacimiento y de pureza de sangre, es tan extraño a los egipcios y a los chinos como a la nobleza romana y al imperio bizantino. En cambio, sin esas ideas, no podemos imaginar siquiera nuestra clase aldeana ni el patriciado de las ciudades. El concepto erudito de pueblo, que antes he analizado, procede esencialmente de la sensibilidad genealógica de la épo-

ca gótica. La idea de un árbol genealógico de los pueblos es la que ha producido el orgullo de los italianos, que se precian de ser los herederos de los romanos, y la solidaridad de los alemanes, con sus antepasados germánicos. Esto es bien distinto de la creencia antigua en el origen intemporal de héroes y dioses. Por último, cuando desde 1789 el idioma materno vino a sumarse al principio dinástico, la idea genealógica dió una nueva forma a la ficción del primitivo pueblo indogermánico, convirtiendo lo que al principio fué una mera fantasía científica en una genealogía de la «raza aria». La palabra raza, aquí, casi se ha convertido en el nombre del sino.

Pero las «razas» de Occidente no son las creadoras de las grandes naciones, sino *sus consecuencias*. Ninguna de ellas existía en la época carolingia. El ideal de clase que los caballeros contemplan en Alemania como en Inglaterra, Francia y España, ha actuado como norma de educación y crianza en diferentes direcciones y ha logrado realizar en gran medida eso que hoy, dentro de las naciones, se considera y siente como pura raza. En esto se fundan, como ya hemos dicho, los conceptos *históricos*—por tanto ajenos a la cultura antigua—de pureza de sangre e igualdad de nacimiento o pairía. La sangre de la estirpe dominante encarna el sino, la existencia de toda la nación; por eso el sistema político del barroco tiene una estructura genealógica y la mayor parte de las grandes crisis adoptaron la forma de guerras de sucesión. La catástrofe de Napoleón, que dió al mundo por un siglo su división política, se verificó en la forma de un aventurero que se atrevió a desalojar con su propia sangre la sangre de las viejas dinastías. Este ataque a un símbolo secular dió a la resistencia contra Napoleón la consagración histórica. Porque todos esos pueblos eran la *consecuencia* de los sinos dinásticos. Si existe un pueblo portugués y, por lo tanto, un Estado portugués — Brasil — en medio de la América española, es por consecuencia del matrimonio del conde Enrique de Borgoña (1095). Si existen suizos y holandeses es por consecuencia de una sublevación contra la casa de Habsburgo. Si existe el nombre de Lorena, sin

que exista un pueblo que lo lleve, es porque Lotario II no tuvo hijos.

La idea del emperador es la que fundió en nación alemana un sinnúmero de pueblos primitivos de la época carolingia. Alemania e Imperio son conceptos inseparables. La caída de los Staufen significó la substitución de una gran dinastía por un puñado de dinastías pequeñas y mínimas. Quebrantó interiormente la nación alemana de estilo gótico, aun antes de iniciarse el barroco, justamente en el momento en que las ciudades principales—París, Madrid, Londres, Viena—veían elevarse el sentimiento nacional a un estadio más espiritualizado. La guerra de los Treinta años no aniquiló la flor de Alemania; por el contrario, el que transcurriera dicha guerra en tan míseras formas confirmó y demostró que la ruina estaba consumada mucho tiempo antes. Tal fué la última consecuencia que tuvo la caída de los Hohenstaufen. Acaso no haya prueba más decisiva de que las naciones faústicas son unidades dinásticas. Los Salios y los Staufen han creado—por lo menos en idea—la nación italiana con los elementos romanos, lombardos y normandos. Esta nación podía saltar por encima del Imperio y reanudar su relación con la época romana. Y aunque el poder extranjero provocó la protesta y resistencia de la burguesía y dividió las dos clases primarias, adhiriéndose la nobleza al partido imperial y la Iglesia al ciudadano; aunque en esa lucha entre gibelinos y güelfos la nobleza perdió pronto su importancia y el Papado, sostenido por las ciudades antidinásticas, llegó a adquirir predominio político; aunque, por último, sólo quedó un caos de pequeños Estados-bandidos, cuya política «renacimiento» se contrapuso al espíritu universalista del goticismo imperial, con la misma animosidad con que antaño Milán se opuso a la voluntad de Barbarroja; sin embargo, el ideal de Italia una, por el que Dante sacrificó la paz de su existencia, fué una creación dinástica de los grandes emperadores alemanes. El Renacimiento, con su horizonte histórico de patriciado ciudadano, impidió la realización de la nación italiana y rebajó el país, durante la época barroca, a la categoría de objeto, que

se disputaban las casas reinantes en Europa. El romanticismo de 1800 fué el que despertó de nuevo el sentimiento gótico, y con tal fuerza. que pudo tener la eficacia de una potencia política.

El pueblo francés fué creado como unidad nacional por sus reyes, que fundieron en uno los pueblos francos y visigodos En 1214, en Bouvines, empezó a sentirse un todo. Pero aún más importante es la creación de la casa Habsburgo. Los Habsburgo crearon la nación austriaca con una población que no estaba unida ni por el idioma, ni por la tradición, ni por las costumbres populares. Esta nación hizo sus pruebas—las primeras y las últimas—en la defensa de María Teresa y en la lucha contra Napoleón. La historia política del barroco es, en lo esencial, la historia de las casas Borbón y Habsburgo. El encumbramiento de los Wettinos en lugar de los Welfos fué la causa de que «Sajonia» estuviera en 800 junto al Weser y esté hoy junto al Saale. Acontecimientos dinásticos y la intervención últimamente de Napoleón han sido la causa de que la mitad de Baviera haya tomado parte en la historia de Austria y de que el Estado bávaro se componga en su mayor parte de francos y suavios.

La última nación de Occidente es la nación prusiana, creación de los Hohenzollern, como los romanos fueron la última creación del sentimiento antiguo de la Polis y los árabes la última creación de un *consensus* religioso. En Fehrbellin se legitimó la joven nación; en Rossbach venció para Alemania. Fué Gœthe quien, con su infalible visión de las épocas históricas, caracterizó Minna de Barnhelm—entonces publicada—como la primera producción alemana de contenido específicamente nacional. De pronto, Alemania vió reflorecer su idioma poético. ¡Profundo testimonio del carácter dinástico de las naciones occidentales! Con la ruina de los emperadores Staufen llegó a su término la literatura alemana de estilo gótico. Lo que se produjo esporádicamente en los siglos siguientes—época grande de todas las literaturas occidentales—no merece ese nombre. Pero con la victoria de Federico el Grande comienza una nueva poesía: de Lessing a Hebbel, es decir, de Rossbach a Sedán. Si

por entonces se intentó reanudar las relaciones perdidas, buscando nexo con los franceses primero, con Shakespeare y la poesía popular más tarde, y por medio de los románticos finalmente con la poesía de la época caballereca, estos ensayos tuvieron por lo menos la consecuencia de provocar el fenómeno único de una historia artística que se compone casi toda de fragmentos geniales, pero sin haber llegado nunca a un fin verdadero.

A fines del siglo XVIII se verifica ese cambio espiritual tan extraño, en el cual la conciencia nacional quiere emanciparse del principio dinástico. Aparentemente fué este el caso de Inglaterra unos cuantos siglos antes. Algunos pensarán en la Magna Charta de 1215. Pero otros verán claramente que ese reconocimiento de la nación por sus representantes dió al sentimiento dinástico una profundidad y una finura espontáneas, que ignoraron los pueblos del continente. El inglés moderno es el hombre más conservador del mundo, aunque no lo parezca; y a consecuencia de esto la política inglesa resuelve lo necesario calladamente, por el tacto nacional, sin ruidosas discusiones. Estas virtudes, que confieren a la política inglesa su superior eficacia, se explican por esa pronta *emancipación del sentimiento dinástico,* que dejó de expresarse en el poder monárquico.

En cambio la Revolución francesa significa, en la misma dirección, un triunfo del racionalismo. Libertó más bien el concepto de la nación que la nación misma. El principio dinástico ha echado raíces en la sangre de las razas occidentales. Por eso mismo resulta escandaloso para el espíritu. Una dinastía representa la historia. Una dinastía es la historia de un país convertida en carne. En cambio el espíritu es intemporal y ahistórico. Todas las ideas de la Revolución son «eternas» y «verdaderas». Los derechos del hombre, la libertad y la igualdad son literatura, pura abstracción y no hechos. Llámese, si se quiere, republicanismo; pero es lo cierto que fué una minoría la que, en nombre de todos, intentó hacer entrar el nuevo ideal en el mundo de los hechos. Convirtióse en una potencia;

pero a costa del ideal. En realidad, ha substituído el sentimiento de la dependencia por la convicción patriótica del siglo XIX, por un nacionalismo civilizado, que sólo es posible en nuestra cultura, por un nacionalismo que, aun hoy y en la misma Francia, es inconscientemente dinástico, por el concepto de la *patria como unidad dinástica*, que surgió primero en la sublevación de España y de Prusia contra Napoleón y más tarde en las luchas—*dinásticas*—de Italia y Alemania por conquistar su unidad. La oposición entre raza e idioma, entre sangre y espíritu, exige igualmente una contraposición entre la idea genealógica y el ideal—también específicamente occidental—del idioma materno; hubo en los dos países algunos soñadores que creyeron posible substituir el poder unificador de la idea imperial y real por un estrecho vínculo entre República y Poesía. Había en esto un como retroceso de la historia a la naturaleza. Las guerras de sucesión han sido substituídas por guerras de idioma, en las cuales una nación intenta imponer a los fragmentos de otra su idioma y con él su nacionalidad. Pero nadie dejará de ver que el concepto racionalista de la nación, como unidad de idioma, si bien puede prescindir del sentimiento dinástico, no puede, empero, anularlo; como un griego del helenismo no puede superar en su interioridad la consciencia de la polis, ni un judío moderno el *idjma* nacional. El «idioma materno» es ya un producto de la historia dinástica. Sin los Capetos no habría lengua francesa, sino una lengua romano-franca en el Norte y provenzal en el Sur. El italiano escrito se debe a los emperadores alemanes, sobre todo a Federico II. Las naciones modernas son en primer término la población de antiguos distritos dinásticos. Sin embargo, el segundo concepto de la nación, el concepto lingüístico, ha aniquilado la nación austriaca y quizá creado la americana en el curso del siglo XIX. Desde entonces hay en todos los países dos partidos que representan la nación en dos sentidos opuestos, como unidad dinástico-histórica y como unidad espiritual—partidos de la raza y del idioma—. Pero estas consideraciones entran ya en los problemas de la política (cap. IV).

19.

En el campo sin ciudades, la nobleza fué la primera que representó a la nación en sentido elevado. Los aldeanos, sin historia, «eternos», eran pueblo *antes* de iniciarse la cultura: siguen siendo pueblo primitivo en rasgos muy esenciales y sobreviven a la forma de nación. La «nación», como todos los grandes símbolos de la cultura, es posesión íntima de pocos hombres. Hay que nacer para ello, como se nace para el arte y la filosofía. Hay en esto algo que corresponde a la diferencia entre creador, aficionado y lego; y lo hay tratándose de la polis antigua, como tratándose del *consensus* judaico o de un pueblo occidental. Cuando una nación se enciende en entusiasmo para luchar por su libertad y su honra, siempre es una minoría la que «entusiasma» a la multitud, en el propio sentido de la palabra. ¡El pueblo despierta!—. Estas palabras son mucho más que un tópico habitual. Manifiéstase ahora realmente la vigilia del conjunto. Todos esos individuos que ayer aún andaban presos en un confuso sentimentalismo aplicado a la familia, a la profesión, quizá a la aldea natal, son hoy, de repente, ante todo hombres de su pueblo. Su sentir y su pensar, su yo y con él el conjunto unitario en ellos, se ha transformado profundamente; se ha hecho *histórico*. Entonces es cuando el aldeano inhistórico se torna miembro de la nación; para él despunta ahora una época en que vive la historia y no se limita a verla pasar.

En las ciudades mundiales es donde, junto a una minoría que tiene historia, que vive en sí la nación, que siente en sí representada la nación y quiere dirigirla, se produce otra minoría de hombres literarios sin tiempo, sin historia, hombres de razones y causas, no del sino, hombres que, ajenos ya por dentro a la sangre y a la existencia, son pura conciencia vigilante, y no ven en el concepto de nación ningún contenido «racional». Y es la verdad que estos hombres ya no pertenecen a una nación. Todo «pueblo culto» es una corriente de existencia; pero

el cosmopolitismo es mera asociación de «inteligencias». Hay en todo cosmopolitismo odio al sino y sobre todo a la historia como expresión del sino. Todo lo nacional es racial, hasta el punto de no encontrar lengua expresiva; y en todo lo que exige pensamiento manifiéstase inhábil y desamparado. *El cosmopolitismo es literatura;* fuerte en argumentos y muy débil cuando ha de defenderse no con argumentos, sino con la sangre.

Precisamente por eso, esta minoría espiritualmente superior combate con las armas del espíritu, porque las ciudades mundiales son puro espíritu, sin raíces, posesiones mostrencas del hombre civilizado. Los «ciudadanos del mundo», los entusiastas de la paz universal y unión de los pueblos—en la China de los imperios en lucha, como en la India budista, como en el helenismo y como en la actualidad—*son los directores espirituales del felahismo.* ¡Panem et circenses! *He aquí la otra fórmula del pacifismo.* En la historia de todas las culturas ha habido siempre un elemento antinacional, aunque no tengamos noticia de él. El pensamiento puro, orientado hacia sí mismo, ha sido siempre enemigo de la vida, y, por tanto, hostil a la historia, antiguerrero, sin raza. Recordad el humanismo y el clasicismo, los sofistas de Atenas, Buda y Laotsé. Y no hablemos del apasionado menosprecio que los grandes defensores de las cosmogonías sacerdotales y religiosas sintieron siempre hacia toda ambición nacional. Muy distintos, sin duda, son estos ejemplos entre sí. Pero todos concuerdan en reprimir el sentimiento cósmico de la raza, el sentido político y, por tanto, nacional de los hechos—*¡right or wrong, my country!*—la decisión de ser sujeto y no objeto de la evolución histórica—pues no hay mas que esas dos actitudes posibles—en suma, la voluntad de poderío, substituyéndola por una propensión o tendencia, cuyos directores son muchas veces hombres sin instintos originarios y por lo mismo esclavos de la lógica, hombres que viven en un mundo de verdades, de ideales, de utopías, hombres librescos que creen poder reemplazar la realidad por la lógica, la fuerza de los hechos por una justicia abstracta, el sino por la razón. Esto empieza con los hombres del eterno

miedo, los que se apartan de la realidad y se retiran a los claustros, a los cuartos de trabajo, a las comunidades espirituales y declaran que la historia universal es indiferente; y termina en toda cultura con los apóstoles de la paz universal. Cada pueblo en el curso de su historia llega a tal punto de decadencia. Las cabezas mismas forman ya un grupo fisiognómico aparte. Ocupan dichos hombres un lugar eminente en la «historia del espíritu»—entre ellos hay una larga serie de nombres ilustres—; pero, desde el punto de vista de la historia real, su valor es mínimo.

El sino de una nación, sumergida en los acontecimientos de su mundo, depende de la fortuna con que la raza logre hacer históricamente inocuo ese fenómeno. Acaso pueda demostrarse hoy todavía que, en el mundo de los Estados chinos, consiguió hacia 250 antes de Jesucristo la victoria final el imperio Tsin, porque su nación fué la única que se había conservado libre de los sentimientos taoistas. Desde luego, si el pueblo romano venció a todos los demás de la antigüedad, fué porque supo aprovechar para su política los instintos felahs del helenismo.

Una nación es una humanidad reducida a forma viviente. El resultado práctico de las teorías que aspiran a mejorar el mundo es, por lo regular, *una masa informe y, por lo tanto, ahistórica*. Todos los apóstoles cosmopolitas, sépanlo o no, defienden ideales felahs. *Su éxito significa la anulación de la nación en la historia, para provecho, no de la paz eterna, sino de otros hombres*. La paz universal es siempre una resolución unilateral. La *pax romana* no tuvo para los soldados imperiales y los reyes germánicos mas que un sentido práctico: el convertir una informe población de cien millones en objeto sobre qué ejercitarse la voluntad de poderío de los pequeños enjambres guerreros. Esta paz hizo tantas víctimas pacíficas, que, a su lado, se reducen a la nada las de la batalla de Cannas. Los mundos babilónico, chino, indio y egipcio pasaron de las manos de un conquistador a las de otro y pagaron la lucha con su propia sangre. Tal fué su paz. Cuando en 1401 los mongoles conquistaron Mesopotamia levantaron un monumento conme-

morativo con cien mil cráneos de los habitantes de Bagdad, que se entregaron sin resistencia. Sin duda, con la extinción de las naciones, surge un mundo de felahs que es superior a la historia, un mundo definitivamente civilizado, un mundo «eterno». Vuelve, en el reino de los hechos, a un estado de naturaleza que oscila entre larga paciencia y efímeros estallidos, sin que los torrentes de sangre—que la paz universal no disminuye—cambien nada en absoluto. Antes sangraron para sí; ahora sangran para otros y aún muchas veces para su solo mantenimiento. Esta es la diferencia. Un jefe de puño firme que reúna diez mil aventureros puede hacer lo que le venga en gana. Suponiendo que el mundo entero fuese un imperio único, ¿qué habría pasado? Que esos audaces conquistadores dispondrían para sus hazañas del máximo espacio imaginable.

Antes muerto que esclavo, dice un viejo proverbio aldeano de Frisia. Lo contrario justamente es el lema de toda civilización postrera. Y todos hemos podido experimentar lo que cuesta.

CAPITULO TERCERO

PROBLEMAS DE LA CULTURA ARABIGA

A

PSEUDOMÓRFOSIS HISTÓRICAS

I.

En una roca están enclavados cristales de un mineral. Prodúcense grietas y fisuras. Chorrea agua que va lavando los cristales, de manera que sólo quedan sus cavidades. Más tarde sobrevienen fenómenos volcánicos que rompen la montaña; masas incandescentes se precipitan en el interior, se solidifican y cristalizan a su vez. Pero ya no pueden cristalizar en su forma propia; han de llenar las formas que aquellas cavidades les ofrecen; y así resultan formas mendaces, cristales cuya estructura interior contradice la construcción externa, especies minerales que adoptan apariencias ajenas. Los minerólogos llaman a esto pseudomórfosis.

Pseudomórfosis históricas llamo yo aquellos casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llegar al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia. Toda la savia que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena. Sentimientos jóvenes cuajan en obras caducas y en vez de erguirse con propia energía morfogenética, crece el odio al lejano poder en proporciones gigantescas.

Es el caso de la cultura arábiga. Su historia primaria cae en el dominio de la antiquísima civilización babilónica (1), que

---

(2) Véase p. 236 y ss., y 247 y ss.

desde hacía dos mil años venía siendo botín de sucesivos conquistadores. Su «época merovingia» está caracterizada por la dictadura del minúsculo grupo de tribus persas (1), pueblo primitivo, como el de los ostrogodos, cuya dominación casi irresistida en dos siglos, supone un infinito cansancio en aquellos pueblos felahs. Pero desde 300 antes de Jesucristo un gran despertar sacude a los pueblos jóvenes de este mundo, cuyo idioma arameo se extiende del Sinaí hasta el Zagros (2). Una nueva relación del hombre con Dios, un sentimiento cósmico enteramente nuevo penetra, como en la época de la guerra de Troya y de los emperadores sajones, todas las religiones existentes entonces, llámense de Ahura Mazda, de Baal o de Jahwé. Por todas partes va a irrumpir una creación nueva. Pero justamente en ese instante, cuando no era imposible que llegase a cuajar un vínculo interior—pues el poder de los persas descansaba en supuestos psicológicos que habían desaparecido precisamente entonces—aparecen los macedonios, quienes, vistos desde Babilonia, eran otro enjambre de aventureros como los anteriores; y los macedonios extienden una fina capa de civilización antigua sobre todos los países hasta la India y el Turquestán. Los reinos de los diadocos hubieran podido convertirse insensiblemente en Estados de espíritu prearábigo; el imperio seleúcida, que coincidía con los territorios de lengua aramea, éralo ya hacia el año 200. Pero, desde la batalla de Pydna, fué poco a poco absorbido en su parte occidental por el imperio antiguo, quedando así sometido a la poderosa acción de un espíritu, cuyo centro de gravedad estaba en remota lejanía. Aquí se prepara la pseudomórfosis.

La cultura mágica es, por lo que a geografía e historia se refiere, la que ocupa el punto medio en el grupo de las culturas superiores; es la única contigua a casi todas las demás en tiem-

(1) Formaban menos de la centésima parte de la población total.
(2) Hay que advertir que la comarca originaria de la cultura babilónica, el viejo Sinear, carece de importancia en los acontecimientos subsiguientes. La cultura arábiga se desarrolla en la comarca que está al norte, no al sur de Babilonia.

po y espacio. Por eso, la estructura del conjunto histórico, en nuestro cuadro del mundo, depende íntegramente de que se reconozca la forma interior de la cultura mágica, falseada por su forma externa. Y justamente sucede que los prejuicios filológicos y teológicos y más todavía el fragmentarismo de la investigación moderna, han impedido hasta ahora que esa forma peculiar interior sea reconocida. La investigación occidental se ha fraccionado desde hace tiempo, no sólo por su materia y método, sino también por el pensamiento, en sinnúmero de esferas especializadas, cuya absurda delimitación ha impedido no ya sólo tratar, pero ni aun percibir siquiera las grandes cuestiones. El «especialismo» ha sido fatal para los problemas del mundo arábigo. Los historiadores propiamente dichos se atuvieron a la esfera de interés de la filología clásica; pero su horizonte terminaba en los límites orientales de los idiomas antiguos. Por eso no advirtieron nunca la profunda unidad de evolución allende y aquende esas fronteras, que no tenían realidad espiritual alguna. El resultado fué la perspectiva de Edad antigua, Edad media, Edad moderna, limitada y vinculada *por el uso de la lengua grecolatina*. Axum, Saba y el imperio sassánida resultaron inaccesibles para el conocedor de los idiomas antiguos—siempre atenido a sus «textos»—y, por lo tanto, punto menos que inexistentes. Los investigadores de la literatura, filólogos también, confundieron el espíritu del idioma con el espíritu de las obras. Todo lo que en territorio arameo estaba escrito en griego o se había conservado en griego, fué incorporado a una literatura griega «posterior», ocupando un período de esta literatura. Los textos escritos en otros idiomas, no formando parte de su «especialidad», fueron agregados artificialmente a otras historias literarias. Pero aquí justamente es donde se encuentra el ejemplo más claro y patente que prueba que ninguna historia literaria del mundo coincide con un determinado idioma (1). Hay aquí un grupo cerrado de litera-

(1) Esta observación es importante también para las literaturas de Occidente. La literatura alemana está escrita en parte en latín; la inglesa tiene partes en francés.

turas nacionales de tipo mágico, con un mismo espíritu, pero escritas en diferentes *idiomas*, entre los cuales se hallan los idiomas antiguos. La nación de estilo mágico no tiene idioma materno. Existe una literatura *nacional* talmúdica, maniquea, nestoriana, judaica y hasta neopitagórica; pero no una literatura helénica o hebrea.

La ciencia de las religiones, por su parte, dividió su trabajo en especialidades, según las confesiones de la *Europa occidental*. Para la teología cristiana fué y sigue siendo normativo el «límite de los filólogos» por Oriente. El estudio de los persas cayó en manos de la filología iránica. Los textos del Avesta no fueron compuestos, pero sí propagados, en un dialecto ario; de donde resultó que el gran problema que plantean vino a ser considerado como una cuestión accidental para los indólogos y desapareció de la perspectiva de la teología cristiana. Para la historia del judaísmo talmúdico, en fin, no se constituyó ninguna investigación especializada, porque la filología hebrea, junta con la investigación del Antiguo Testamento, formaba *una sola* disciplina. Ha resultado así que todas las grandes historias de las religiones que yo conozco toman en cuenta la más mínima religión primitiva de negros—porque existe una ciencia especializada de la etnografía—y la más pequeña secta india, y en cambio *olvidan* por completo el judaísmo talmúdico. Tal es la preparación científica del mayor problema que se plantea hoy a la investigación histórica.

2.

El mundo romano de la época imperial vislumbró su situación. Los escritores posteriores se quejan de despoblación y desierto espiritual en Africa, España, Galia, y sobre todo, en los dos comarcas originarias de la antigüedad: Italia y Grecia. En cambio, las provincias que pertenecen al mundo mágico quedan, por lo general, excluídas de esa ojeada lamentable. La Siria, sobre todo, tiene una población densa y, como la Meso-

potamia parthica, florece en cuerpo y espíritu. La superioridad del Oriente joven es para todos perceptible y, finalmente, hubo de tomar forma política. Las guerras revolucionarias entre Mario y Sila, César y Pompeyo, Antonio y Octavio, consideradas desde este punto de vista, constituyen un trozo de historia superficial, tras de la cual aparece con claridad el afán del Oriente por emanciparse del Occidente, que iba haciéndose inhistórico, la tendencia de un mundo nuevo, recién despierto a la vida, a separarse de un viejo mundo de felahs. La traslación de la capital a Bizancio fué un gran símbolo. Diocleciano había elegido Nicomedia. César pensó en Alejandría o Ilión. Antioquía hubiera sido, en todo caso, la más acertada situación. Pero este acto se verificó tres siglos más tarde de lo necesario; esos tres siglos fueron decisivos en el período primero del alma mágica.

La pseudomórfosis comienza con la batalla de Actium. *Hubiera debido vencer Antonio.* No significaba Actium la lucha decisiva entre romanismo y helenismo; esta competencia había quedado resuelta en Cannas y en Zama por la derrota de Aníbal, cuyo trágico destino fué que hubo de luchar no por su patria realmente, sino por el helenismo. En Actium encontráronse frente a frente la nonnata cultura arábiga y la vieja civilización antigua. Tratábase de decidir entre el espíritu apolíneo y el espíritu mágico, entre *los* Dioses y *el* Dios, entre el principado y el califato. La victoria de Antonio hubiese dado libertad al alma mágica. Su derrota extendió sobre el paisaje mágico las formas rígidas de la época imperial. El resultado sería comparable a las consecuencias de la batalla de Tours y Poitiers (732), si en éstas los árabes hubiesen salido vencedores, convirtiendo el «Frankistán» en un califato septentrional. El idioma árabe, la religión y la sociedad árabes habrían entonces dominado en una capa superior; ciudades gigantescas como Granada y Cairuán habrían surgido a orillas del Loira y del Rin; el sentimiento gótico se habría visto forzado a expresarse en las formas ya rígidas de la mezquita y el arabesco; y en lugar de la mística alemana tendríamos una especie de sufismo. Algo de esto

le sucedió efectivamente al mundo arábigo, y ello fué porque la población sirio-persa no produjo un Carlos Martel que, con Mitrídates, Bruto y Cassio o Antonio, llevara la guerra a Roma.

Ante nuestros ojos tenemos hoy una segunda pseudomórfosis: la Rusia petrínica. La leyenda heroica rusa de los cantos de Bylina llega a su cúspide en el ámbito de las leyendas de Kiew, el príncipe Wladimiro (hacia 1000) con su tabla redonda y el héroe popular Ilia de Murom (1). La insondable diferencia entre el alma rusa y el alma faústica se revela ya en la diferencia entre estos cantares y los «correspondientes» de las leyendas del rey Artus, de Ermanarico y de los Nibelungos, de la época de las migraciones, en la forma del cantar de Hildebrando y de Walthari. La época «merovingia» de los rusos comienza con la caída del dominio tártaro por Iván III (1480) y pasando por los últimos Ruriks y los primeros Romanovs, llega hasta Pedro el Grande (1689-1725). Corresponde exactamente a la época de Clodoveo (481-511) hasta la batalla de Testri (687) con la cual los carolingios consiguen de hecho el predominio. Léase la historia franca de Gregorio de Tours (hasta 591) y véanse en seguida los capítulos correspondientes del patriarca Karamsin, sobre todo los que tratan de Iván el Terrible, Boris Godunov y Chuiski. La semejanza no puede ser mayor. Tras esta época moscovita de los grandes boyardos y patriarcas, con su partido viejo ruso, que combate de continuo a los amigos de la cultura occidental, sigue la fundación de Petersburgo (1703) y con ella la pseudomórfosis, que obliga al alma rusa primitiva a verterse en las formas ajenas del alto barroco, de la ilustración y del siglo XIX. Pedro el Grande ha sido fatal para el alma rusa. Figuraos la gran figura correspondiente de la cultura occidental, Carlomagno, ocupado con regularidad y energía máximas en realizar y desarrollar justamente lo que Carlos Martel con su victoria había impedido: el predominio del espíritu morobizantino. Cabía tratar el mundo ruso de dos maneras

(1) V. Wollner, *Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen* [*Investigaciones sobre la ética popular de los rusos*], 1879.

distintas: o como los carolingios o como los seleucidas, esto es, o al estilo viejo ruso o al estilo «occidental». Los Romanovs se decidieron por este último, como los Seleucidas, que querían tener en torno suyo a helenos, no a arameos.

El zarismo primitivo de Moscú es la única forma que, aún hoy, concuerda con el alma rusa. Pero Petersburgo lo falseó, convirtiéndolo en la forma dinástica de la Europa occidental. La marcha hacia el *sagrado* Sur, hacia Bizancio y Jerusalén, que arraigaba en lo más hondo de las almas creyentes, transformóse en una diplomacia mundana, con la vista puesta en el Occidente. El incendio de Muscú, grandioso hecho simbólico de un pueblo primitivo que siente el odio de los macabeos contra todo lo extranjero en alma y creencias, fué seguido por la entrada de Alejandro en París, la Santa Alianza, el ingreso en el concierto de las grandes potencias occidentales. Un pueblo cuyo destino era seguir viviendo sin historia todavía algunas generaciones, fué forzado a penetrar en una historia artificial y falsifícada, cuyo espíritu había de ser incomprensible para el alma rusa. Fueron trasladadas a Rusia artes y ciencias de una cultura vieja, la ilustración, la ética social, el materialismo urbano, aunque en esta época, que para el alma rusa es época primitiva, la religión es el único idioma adecuado para comprenderse y comprender al mundo. En el campo sin ciudades y poblado de una humanidad aldeana primitiva, fueron enquistadas urbes de estilo extraño, como úlceras, ciudades falsas, antinaturales, inverosímiles hasta en su interior mismo. «Petersburgo es la ciudad más abstracta y artificial que existe» —dice Dostoyevski—. Aunque nacido en la capital, Dostoyevski tenía la sensación de que Petersburgo podía disiparse una buena mañana, como la niebla al sol. Así también, fantasmales, increíbles, se alzaban las urbes helenísticas en el campo arameo. Así las vió Jesús en su Galilea. Así debió sentir San Pedro cuando contempló la Roma imperial.

Todo lo que surgió alrededor fué percibido, desde entonces, por el verdadero ruso, como ponzoña y mentira. Alzase en Rusia un odio verdaderamente apocalíptico contra Europa.

Y «Europa» es todo lo que no es ruso; es Roma y Atenas. No de otro modo que, para el hombre mágico, el viejo Egipto y Babilonia eran también antigüedad, paganismo y obra del demonio. «La primera condición para que el sentimiento popular ruso encuentre libre expresión, es odiar a Petersburgo con el alma entera y todo el corazón», escribe Aksakov en 1863 a Dostoyevski. Moscú es sagrado. Petersburgo es Satán. Pedro el Grande aparece como el Anticristo en una leyenda popular muy extendida. Así también hablan todas las apocalipsis de la pseudomórfosis aramea, desde el libro de Daniel y Henoch, en época de los macabeos, hasta la revelación de San Juan, Baruch y las IV Esra, después de la destrucción de Jerusalén, contra Antioco el Anticristo, contra Roma la ramera babilónica, contra las ciudades del Oeste con su espíritu y su pompa, contra toda la cultura antigua. Todo cuanto se produce allí es mentira e impureza: la sociedad mal acostumbrada, las artes impregnadas de espíritu, las clases sociales, el Estado ajeno, con su diplomacia civilizada, su derecho, su administración. No hay oposición mayor que la que separa al nihilista ruso del occidental, al judeocristiano del antiguo decadente: aquél odia lo extraño porque envenena la nonnata cultura en el seno materno de la tierra, y éste siente asco de la propia cultura, cuya perfección le hastía. Al principio de la historia impera el profundo sentimiento religioso, la súbita iluminación, el estremecimiento de terror ante la conciencia naciente, el ensueño y anhelo metafísico. Al final de la historia, en cambio, luce la claridad espiritual con luz cruda y dolorosa. En las dos citadas pseudomórfosis mézclanse ambas emociones. «Todos andan, por plazas y mercados, cavilando sobre la fe», dice Dostoyevski. Otro tanto hubiera podido decirse de Jerusalén y Edessa. Esos jóvenes rusos de antes de la guerra, sucios, pálidos, excitados, sentados en los rincones, siempre ocupados de metafísica, considerándolo todo con los ojos de la fe, aun cuando la conversación aparentemente se desenvuelva en torno a temas como el derecho electoral, la química o el feminismo, esos son los judíos y cristianos primitivos de las grandes urbes helenís-

ticas, a quienes los romanos miraban con burla, repulsión y secreto terror. En la Rusia zarista no había burguesía; no había en realidad verdaderas clases, sino sólo aldeanos y «señores», como en el reino franco. La «sociedad» constituía un mundo aparte, producto de una literatura occidental; era algo extraño y pecaminoso. No había ninguna ciudad rusa. Moscú era un burgo—el Kremlín—en torno del cual se extendía un mercado gigantesco. La aparente ciudad que allí se alza y todas las demás ciudades sobre el suelo de la madrecita Rusia, son instrumentos de la corte, de la administración, de los comerciantes; pero lo que en ellas vive es, arriba, una literatura hecha carne, la «inteligencia», con sus conflictos y sus problemas «leídos» y, abajo, en lo profundo, aldeanos desarraigados, con todo el pesar, la angustia y la miseria metafísicas que Dostoyevski ha sentido, con la constante añoranza de la dilatada tierra, con el odio amarguísimo hacia ese caduco mundo de piedra, en donde el Anticristo les ha inducido a entrar. Moscú no poseía alma propia. La sociedad alentaba en un espíritu occidental y el pueblo vivía con el alma de la tierra. Entre esos dos mundos no había inteligencia alguna, no había comunicación; no se perdonaban uno a otro. Quien quiera comprender a los dos grandes portavoces y víctimas de la pseudomórfosis, considere a Dostoyevski como el aldeano y a Tolstoi como el hombre de la sociedad occidental. Aquél no pudo jamás desprenderse íntimamente del campo; éste no logró jamás encontrar el campo, a pesar de sus desesperados esfuerzos.

Tolstoi es la Rusia del pasado. Dostoyevski es la Rusia del porvenir. Tolstoi está adherido a Occidente con toda su alma. Es el gran portavoz del petrinismo, aun cuando lo niega; siempre resulta occidental su negación. También la guillotina fué hija legítima de Versalles. El odio poderoso de Tolstoi se manifiesta y habla contra Europa; pero no puede jamás desprenderse de europeísmo. Odia a Europa en sí mismo; se odia a sí mismo. Por eso es el padre del bolchevismo. Toda la impotencia de ese espíritu y de «su» revolución de 1917 se expresa en las escenas póstumas: «La luz luce en las tinieblas.» Dostoyevski no cono-

ce ese odio. Ha envuelto lo occidental en un amor igualmente apasionado. «Dos patrias tengo, Rusia y Europa.» Para él nada de eso tiene ya realidad, ni el petrinismo ni la revolución. Desde *su* futuro contempla el mundo como desde una lejanía y tiende su vista por encima de todo eso. Su alma es apocalíptica, añorante, desesperada, pero segura de ese futuro. «Me voy a Europa—dice Iván Karamasov a su hermano Aliocha—; ya sé que me voy a un cementerio; pero sé también que es el más querido de todos los cementerios. Allá están sepultados muertos queridísimos. Las lápidas de sus tumbas hablan de una vida pretérita tan cálida, de una fe tan apasionada en las propias hazañas, en la propia verdad, en la propia lucha, en el propio conocimiento, que, lo sé de antemano, me prosternaré sobre el suelo y besaré esas piedras, regándolas con mi llanto.» Tolstoi es una gran inteligencia, un hombre «ilustrado», con sentimientos «sociales». Todo cuanto contempla en su derredor adopta para él la forma occidental posterior, cosmopolita, de un problema. Dostoyevski no sabe lo que son problemas. Aquél es un acontecimiento en la civilización europea. Ocupa el punto medio entre Pedro el Grande y el bolchevismo, que no han visto la tierra rusa. Lo que combaten es de nuevo reconocido por la forma en que lo combaten. No es apocalipsis, sino oposición espiritual. Su odio contra la propiedad tiene su fundamento en la economía nacional; su odio contra la sociedad es de naturaleza éticosocial; su odio contra el Estado es una teoría política. Así se explica la impresión enorme que produce en Occidente. Todo eso se relaciona en cierto modo con Marx, Ibsen y Zola. Sus obras no son Evangelios, sino literatura posterior y espiritual. Dostoyevski, en cambio, no se refiere a nadie, con nadie se relaciona, a no ser con los apóstoles del cristianismo primitivo. Sus «Endemoniados» fueron criticados por conservadores por la inteligencia rusa. Pero Dostoyevski no percibe esos conflictos. Para él no hay diferencia entre conservador y revolucionario; ambos conceptos son occidentales. Un alma semejante deja resbalar la vista por encima de todo lo social. Las cosas de este mundo le parecen tan insignifican-

tes que no da valor alguno a su mejoramiento. Ninguna religión verdadera hay que quiera mejorar el mundo de los hechos. Dostoyevski, como todo ruso que lo es profundamente, no advierte los hechos, que viven en otra dimensión metafísica, allende la primera. ¿Qué relación puede tener con el comunismo la tortura de un alma? Una religión que se preocupa de problemas sociales deja de ser religión. Pero Dostoyevski vive ya en la realidad de una creación religiosa inminente. Su Aliocha resulta incomprensible para la crítica literaria, incluso la rusa. Su Cristo—que siempre quiso escribir—hubiera sido un verdadero Evangelio, como los Evangelios del cristianismo primitivo, que están fuera de todas las formas literarias antigus y judaicas. Tolstoi, empero, es un maestro de la novela occidental —Anna Karenin no ha sido alcanzada siquiera por nadie— como, en su blusa de aldeano, sigue siendo siempre un hombre de sociedad.

Aquí se encuentran juntos principio y fin. Dostoyevski es un santo, Tolstoi es un revolucionario. De Tolstoi, legítimo sucesor de Pedro el Grande, sale el bolchevismo, que no es lo contrario, sino la última consecuencia del petrinismo, la extrema anulación de lo metafísico por lo social, y, por lo mismo, una nueva forma de pseudomórfosis. Si la fundación de Petersburgo fué la primer hazaña del Anticristo, la destrucción de la sociedad formada por Petersburgo ha sido la segunda; así es como debe sentirlo íntimamente el aldeano ruso. Pues los bolchevistas no son el pueblo, ni siquiera una parte del pueblo. Constituyen la capa más profunda de la «sociedad». Son algo extraño, extranjero, occidental, como la «sociedad»; pero no habiendo sido reconocidos por dicha sociedad sienten el odio del inferior. Todo esto es cosa de gran urbe y civilización: la política social, el progreso, la inteligencia, la literatura rusa toda, que empieza romántica y luego se entusiasma por libertades y mejoras económicas. En efecto; todos sus lectores pertenecen a la «sociedad». El verdadero ruso es un secuaz de Dostoyevski, aunque no lo lea, aunque y *aún porque* no puede leerlo. El verdadero ruso es un trozo de Dostoyevski. Si no fue-

ran tan estrechos de espíritu los bolchevistas, que consideran a Cristo como uno de los suyos, como un simple revolucionario social, hubieran reconocido en Dostoyevski su enemigo propio y peculiar. Lo que ha dado fuerza a esta revolución no ha sido el odio a la inteligencia, sino el pueblo que, *sin odio,* sólo por el afán de curarse de una enfermedad, destruyó el mundo occidental barajando las cartas y acabará por destruir éstas; ha sido el pueblo sin ciudades que anhela realizar su forma propia de vida, su propia religión, su propia historia futura. El cristianismo de Tolstoi fué una equivocación. Tolstoi hablaba de Cristo y entendía por Cristo a Marx. El cristianismo de Dostoyevski es el del próximo milenio.

3.

Formas de una verdadera época caballeresca pugnan por revelarse, al margen de la pseudomórfosis, y con tanta mayor fuerza cuanto que es más tenue la capa de espíritu antiguo extendida sobre el país. Escolástica y mística, feudalismo, lírica amorosa, entusiasmo de cruzados—todo esto existe en los primeros siglos de la cultura arábiga. Pero hay que saber encontrarlo. Todavía después de Séptimo Severo siguen las legiones llamándose legiones; pero en Oriente parecen el séquito de un duque. Siguen nombrándose funcionarios; pero en realidad son condes a quienes se les ha conferido la investidura. Mientras en Occidente el título de César cae en manos de los caudillos, en Oriente se convierte en un califato anticipado, que guarda la más extraordinaria semejanza con el Estado feudal de la época gótica. En el imperio sassánida, en Haurán, en la Arabia meridional surge una verdadera caballería andante. Un rey de Saba, Schamir Juharisch, vive en la leyenda árabe, por sus hazañas heroicas, como Roldán y el rey Artús, y esa leyenda lleva su nombre por Persia hasta China (1). El imperio de

(1) Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [*La religión en la historia y en el presente*], I, 647.

Maan, en el primer milenio precristiano, subsistía junto al israelita y sus restos son comparables a los de Micenas y Tirinto; los rastros llegan hasta muy dentro de Africa (1). En toda la Arabia meridional y aun en las montañas de Abisinia florece el feudalismo (2). En Axum se alzan, en época cristiana primitiva, poderosos castillos y tumbas regias con los monolitos más grandes del mundo (3). Detrás de los reyes viene una nobleza feudal, los condes *(kail)*, los gobernadores *(kabir)*, vasallos de dudosa fidelidad, cuyas grandes posesiones limitan continuamente el poderío de los reyes. Las interminables guerras cristianojudías entre la Arabia meridional y el imperio de Axum (4) tienen un carácter caballeresco y se convierten a menudo en guerras privadas de los barones en sus castillos. En Saba reinan los Hamdánidas—más tarde cristianizados—. Detrás de ellos se encuentra el imperio cristiano de Axum, que estuvo en relación con Roma y que hacia 300 se extendía desde el Nilo blanco hasta las costas Somalís y el golfo Pérsico y que en 525 destruyó a los Himjaritas judíos. En 542 tuvo aquí lugar el congreso de príncipes de Marib, al que enviaron representantes Bizancio y Persia. Todavía hoy yacen por doquiera en el país innumerables ruinas de grandes castillos. En la época islámica no podía pensarse de ellos sino que habían sido construídos por espíritus. El burgo de Gomdan era una fortificación de veinte pisos (5).

En el imperio sassánida dominaban los caballeros Dinkane,

(1) Bent, *The sacred City of the Ethiopians* (Londres, 1893, p. 134 y ss., sobre las ruinas de Jeha, cuyas inscripciones arábigas sitúa Glaser en los siglos VII-V antes de Jesucristo. D. H. Müller, *Burgen und Schlösser Südarabiens* [*Burgos y castillos de la Arabia meridional*], 1879.

(2) Grimme, *Mohammed*, p. 26 y ss.

(3) *Deutsche Aksum-Expedition* [*Expedición alemana a Axum*]. 1913. Tomo II.

(4) De Persia va un antiquísimo camino por los estrechos de Ormus y Bab-el-Mandeb por Arabia meridional a Abisinia y el Nilo. Esta vía migratoria tiene más importancia histórica que la septentrional por el istmo de Suez.

(5) Grimme, p. 43; reproducción de las enormes ruinas de Gomdan p. 81. Véase también las reconstrucciones en la obra alemana sobre Axum.

y la brillante corte de esos «emperadores Staufen» del Oriente primitivo, fué en todos sentidos un modelo para la corte bizantina desde Diocleciano. Mucho más tarde, los abbassidas, en su nueva residencia de Bagdad, no supieron hacer cosa mejor que imitar en grandes proporciones el ideal sassánida de vida cortesana. En la Arabia septentrional, en las cortes de los Ghassánidas y los Lachmidas desenvolvióse una verdadera poesía de trovadores y de canciones amorosas; y en la época de los padres de la Iglesia, los poetas-caballeros combatían en torneos de «palabras, lanzas y espadas». Entre ellos estaba también un judío, Samuel, señor de Al Ablaq, que por cinco preciosas corazas sostuvo un famoso asedio contra el rey de El Hira (1). Con respecto a esta lírica, representa la lírica árabe posterior, que floreció hacia 800, sobre todo en España, lo mismo que el romanticismo, es decir, guarda con aquel viejo arte árabe la misma relación que Uhland y Eichendorff con Walter von der Vogelweide.

Ni los investigadores de la antigüedad ni los teólogos han sabido mirar este mundo de los primeros siglos cristianos. Ocupados con la situación de Roma al final de la república y durante el Imperio, ven aquí tan sólo acontecimientos primitivos e insignificantes. Pero aquellos enjambres de jinetes parthos, que una y otra vez acometían a las legiones romanas, eran mazdaítas, poseídos de entusiasmo caballeresco. En sus ejércitos imperaba un sentimiento de cruzada. Lo mismo hubiera sucedido al cristianismo, si no hubiese sucumbido por entero a la pseudomórfosis. También aquí existía ese estado de ánimo. Tertuliano hablaba de la *militia Christi* y el sacramento era calificado de juramento a la bandera. En las posteriores persecuciones contra los paganos, Cristo era el héroe por quien salía al campo su séquito. Pero de vez en cuando, en lugar de caballeros y condes cristianos, surgían los legados romanos, y en lugar de castillos y torneos veíanse del lado acá de las fronteras

(1) Brockelmann, *Geschichte der arabische Litteratur* [*Historia de la literatura árabe*], p. 34.

romanas campamentos y ejecuciones. A pesar de todo, la guerra que en 115 estalló, bajo Trajano, fué una verdadera cruzada de los judíos y no una guerra de parthos. En ella y como venganza por la destrucción de Jerusalén, fué muerta la población entera de Chipre, que era toda ella infiel—«griega»—y ascendía al parecer a 240.000 almas. Nisibis fué por entonces defendida por judíos, que sostuvieron un asedio muy admirado. La guerrera Adiabene era un Estado judío. En todas las guerras de los parthos y persas contra Roma, los contingentes de aldeanos y caballeros, enviados por los judíos de Mesopotamia, combatieron en primera línea.

Ni siquiera Bizancio pudo sustraerse al espíritu del feudalismo árabe. Bajo una capa de formas administrativas antiguas, formóse, sobre todo en Asia menor, un verdadero sistema feudal. Había allí poderosas familias, cuya fidelidad y vasallaje no eran muy de fiar y que tenían todas el orgullo y pretensión de apoderarse del trono bizantino. «Al principio vivían en la capital, no pudiendo salir de ella sin permiso del emperador. Pero luego esa nobleza trasladó su residencia a sus grandes posesiones de provincia, y desde el siglo IV formó una aristocracia provinciana, una verdadera clase que en el curso del tiempo reclamó cierta independencia frente al poder imperial.» (1).

El «ejército romano» en Oriente se transformó en menos de dos siglos. Dejó de ser un ejército moderno y se convirtió en un amasijo de andantes caballeros. La legión romana desapareció hacia el año 200 por las disposiciones de los Severos (2). En Occidente descendió a la categoría de horda. En Oriente se produjo en el siglo IV una caballería andante, algo tardía,pero muy genuina. Mommsen emplea ya la expresión, sin conocer su importancia (3). El joven noble recibía una educación cuidadosa en esgrima, equitación, arco y lanza. El emperador

---

(1) Roth, *Sozial-und Kulturgeschichte des byzantinischen Reiches* [*Historia de la sociedad y cultura en el Imperio bizantino*], p. 15.

(2) Delbrück, *Gesch. der Kriegskunst* [*Historia del arte militar*], II, p. 222.

(3) *Ges. Schriften* [*Escritos varios*], IV, p. 532.

Galieno, amigo de Plotino y constructor de la Porta Nigra, uno de los representantes más característicos y desventurados del tiempo de los soldados emperadores, formó hacia 260 con germanos y moros una nueva especie de tropas a caballo, un séquito de fieles. Es bien significativo el hecho de que, en la religión del ejército romano, retroceden las viejas deidades del Estado y, bajo los nombres de Marte y Hércules, ocupan el primer puesto los dioses germánicos de los héroes personales (1). Los *palatini* de Diocleciano no substituyen exactamente a los pretorianos, suprimidos por Séptimo Severo; forman un pequeño cuerpo de caballeros, bien disciplinados, mientras que los *comitatenses* constituyen la gran mesnada y se agrupan por banderas. La táctica es la de todas las épocas primitivas, que sienten el orgullo del valor personal. El ataque se verifica en la forma germánica del orden cuadrado («cabeza de jabalí»). Bajo Justiniano está ya constituído el sistema de los «lansquenetes», que corresponde exactamente al tiempo de Carlos V. Esos «lansquenetes» son reclutados por condotieros (2) por el estilo de Frundsberg y forman entre sí corporaciones. La expedición de Narsés es narrada por Procopio (3) enteramente como las grandes levas de Wallenstein.

Pero junto a todo esto surge también en esos siglos primeros una suntuosa escolástica y mística de estilo mágico, cuyo hogar propio son las famosas escuelas de toda la comarca aramea: las persas de Ctésifon, Resain, Chondisabur; las judías de Sura, Nehardea y Pumbadita; las de las otras «naciones» en Edessa, Nisibis, Kinesrin. Florecen en estas sedes la astronomía, la filosofía, la química y la medicina. Pero en el Oeste estos productos quedan infectados por la pseudomórfosis. Todo lo que se origina en el espíritu mágico, adopta las formas de la filosofía griega y de la ciencia jurídica romana en Alejandría y Beirut; se escribe en idiomas antiguos, en formas litera-

(1) V. Domaszewski, *Die Religion des röm. Heeres* [*La religión del ejército romano*], p. 49.
(2) *Buccellarii*, Delbrück, II, p. 354.
(3) *Guerra de los godos*, IV, 26.

rias extrañas y de tiempo atrás anquilosadas, y así queda todo falseado por la vetusta ideología de una civilización muy diferente. Entonces—y no con el Islam—es cuando comienza la ciencia árabe. Pero nuestros filólogos no han descubierto sino lo que apareció en Alejandría y Antioquía bajo las formas de la civilización antigua decadente, sin sospechar lo más mínimo de la enorme riqueza que atesora la época primitiva de la cultura arábiga, sin reconocer cuál era el verdadero centro de su investigación y contemplación. Por eso pudo manifestarse la opinión absurda de que los «árabes» son epigonos espirituales de la antigüedad. Pero en realidad todo o casi todo lo que, mirando desde Edessa, aparece, allende el límite de los filólogos, como fruto del espíritu antiguo, en su época postrera, es reflejo de la intimidad prearábiga. Y así llegamos a la pseudomórfosis de la religión mágica.

4.

La religión antigua vive en un sinnúmero de *cultos particulares* que, en esa forma, resultan naturales y evidentes para el hombre apolíneo, pero que, en su propio ser, le aparecen al extraño como arcanos incomprensibles. Al surgir cultos de esta especie empezó a existir la cultura antigua. Pero tan pronto como en la época romana posterior transformaron su esencia, ya el alma de esa cultura había llegado a su término. Nunca los cultos antiguos vivieron una vida auténtica fuera del paisaje antiguo. Lo divino hállase siempre *adherido a un lugar determinado* y circunscrito a él. Ello corresponde al sentimiento estático y euclidiano del universo. La relación entre el hombre y la deidad adopta la forma de un culto también restringido a cierto lugar, de un culto cuyo sentido reside en la *imagen* del acto ritual y no en una significación dogmática trascendente. Así como la población se pulveriza en innumerables puntos nacionales, así también la religión se fragmenta en esos cultos minúsculos cada uno de los cuales es completamente indepen-

diente de los demás. Son cultos que *no pueden extenderse sino sólo multiplicarse*. Es ésta la única forma de crecimiento en la religión antigua, que excluye por completo toda «misión». Los antiguos practican esos cultos, pero no pertenecen a ellos. No hay «iglesias» en la antigüedad. Si, más tarde, el pensamiento ateniense acepta algo general en lo divino y en el culto, ello significa un rasgo no de religiosidad, sino de filosofía, rasgo que queda limitado al pensamiento de unos cuantos, sin influir lo más mínimo en la sensibilidad de la nación, esto es, de la *polis*.

La forma visible de la religión mágica contrasta rigurosamente con la de la religión antigua. La forma de la religión mágica es la iglesia, la comunidad de los fieles, que no conoce patria ni límites terrenales. A la deidad mágica pueden aplicarse las palabras de Jesús: «Si dos o tres se reúnen en mi nombre, yo estoy entre ellos.» Se comprende fácilmente que para cada fiel no puede haber mas que un Dios verdadero y bueno; los otros dioses son falsos y malos (1). La relación entre este Dios y el hombre no descansa en la expresión, sino en la fuerza oculta, en la magia de ciertas acciones simbólicas. Para que estas acciones sean eficaces hay que conocer su forma y sentido exactamente y realizarlas en consonancia. El conocimiento de este sentido es empero posesión de la iglesia—es la iglesia misma como comunidad de los que conocen—; por eso el centro de toda religión mágica no se encuentra en el culto, sino en la doctrina, en la *confesión*.

Mientras la antigüedad mantuvo viva su alma, consistió la

(1) Lo cual no quiere decir «que no existan». Quien en la denominación de «verdadero Dios» incluya el sentido faústico-dinámico, yerra y desconoce el sentimiento mágico del universo. La idolatría, que se combate, supone la plena realidad de los ídolos y los demonios. Los profetas israelitas no han pensado nunca en negar a Baal; de igual modo Mithra e Isis para los primitivos cristianos, Jehovah para Marción, Jesús para los maniqueos, son potencias demoniacas, pero enteramente reales. Si se dice que «no se debe creer en ellas», se dice algo que para el sentimiento mágico carece de sentido; lo que no debe hacerse es *dirigirse* a ellas. Esto es, según una terminología en vigor desde hace tiempo, no monoteísmo, sino henoteísmo.

pseudomórfosis en el hecho de que todas las iglesias de Oriente fueron inducidas a practicar cultos de estilo occidental. Esto constituye un aspecto esencial del sincretismo. La religión pérsica penetra en forma de culto a Mithra; la caldeo-siria, en los cultos de los dioses estelares y los Baales (Júpiter Dolichenus, Sabazios, Sol invictus, Atargatis) el judaísmo en forma de un culto a Jahwé, pues no de otra manera pueden caracterizarse las comunidades egipcias en época de los Ptolomeos (1); y el mismo cristianismo primitivo aparece cual culto a Jesús, como lo demuestran claramente las epístolas de San Pablo y las catacumbas romanas. Y aunque todos esos cultos, que desde Adriano aproximadamente relegan a segundo término los dioses típicos de las ciudades antiguas, manifiestan a las claras la pretensión de ser revelaciones de la única Verdadera fe—Isis se llama *deorum dearumque facies uniformis*—, sin embargo, todos ellos presentan los rasgos del culto particular antiguo: multiplican su número hasta el infinito; cada comunidad existe por sí y se localiza; todos esos templos, catacumbas, mitreas, capillas domésticas son lugares de culto a los que la deidad se halla adherida si no expresamente, pero al menos según el sentimiento. Y, sin embargo, hay una sensibilidad mágica en todas esas prácticas piadosas. Los cultos antiguos *eran practicados* en número indefinido; en cambio, los fieles de estos cultos nuevos *no pertenecen mas que a uno solo*. En el culto antiguo es imposible el misionero. En estos nuevos resulta en cambio evidente, y el sentido de los ejercicios religiosos se desvía visiblemente hacia el aspecto doctrinal.

Cuando en el siglo II desaparece el alma apolínea y florece el alma mágica, la relación se invierte. Sigue la pseudomórfosis; pero ahora ya son los cultos occidentales *los que se convierten en una nueva iglesia oriental*. La reunión de los cultos particulares se desenvuelve en la forma de una comunidad de los

(1) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi* [*Historia del pueblo judío en tiempos de Jesucristo*], III, p. 499. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* [*La cultura helenístico-romana*], p. 192.

que creen en esos dioses y en esas prácticas. Y, siguiendo el modelo de los persas y judíos, aparecen ahora los griegos como una nueva nación de estilo mágico. Las formas cuidadosamente establecidas para los actos singulares, en sacrificios y misterios, se convierten en una especie de dogma sobre el sentido general de esos actos. Los cultos pueden representarse unos por otros; propiamente no cabe decir ya que se ejerzan o practiquen; más bien diríamos que no «se adhiere» a ellos. Y la *divinidad local* se convierte—sin que nadie se dé cuenta de la importancia de esta mutación—en *la deidad presente en el local.*

Aunque el sincretismo es desde hace años objeto de detenidas investigaciones, no se ha conocido bien el rasgo fundamental de su desarrollo: primero, la transformación de las iglesias orientales en cultos occidentales, y luego, con tendencia contraria, la aparición de iglesias para celebrar *el* culto (1). No puede entenderse de otra manera la historia religiosa de los años primeros del cristianismo. La lucha entre Cristo y Mithra, como deidades cultuales en Roma, adopta allende Antioquía la forma de una lucha entre la iglesia pérsica y la iglesia cristiana. Pero la guerra más dura que el cristianismo hubo de sostener cuando, caído víctima de la pseudomórfosis y cubierto con el antifaz de su desarrollo espiritual, se orientó hacia Oriente, no fué contra la religión realmente antigua, que apenas conoció y cuyos cultos públicos estaban ya interiormente muertos hacía mucho tiempo y sín el menor ascendiente sobre las almas, sino contra el paganismo o helenismo, convertido ahora *en una nueva y poderosa iglesia,* oriunda del mismo espíritu que el cristianismo. Por último, en el Oriente del imperio no hubo una sola iglesia, sino dos, y si una de ellas consistía sólo en comunidades de Cristo, la otra estaba formada por comunidades que bajo mil nombres distintos adoraban conscientemente uno y el mismo principio divino.

Mucho se ha hablado de la tolerancia antigua. La manera

(1) Por eso el sincretismo aparece como mescolanza informe de todas las religiones imaginables. Pero nada es más falso que esto. La morfogénesis va primero de Oeste a Este, y después de Este a Oeste.



más clara de conocer la esencia de una religión es indagar cuáles sean los límites a donde llega su tolerancia. También para los cultos públicos de las antiguas ciudades existían tales límites. La pluralidad pertenecía a su propia esencia, y por tanto, el consentirla no constituía tolerancia. Pero se suponía que todo individuo sentía respeto hacia la forma del culto como tal. Quien como algunos filósofos o partidarios de religiones extrañas negara ese respeto en sus palabras o en sus acciones, conocía al punto el límite de la paciencia antigua. Pero las persecuciones de las iglesias mágicas unas contra otras significan algo muy diferente; aquí se manifiesta el deber henoteísta hacia la propia fe, que prohibe el reconocimiento de la fe falsa. Los *cultos* antiguos hubiesen admitido el culto de Jesús como uno más. La *iglesia* antigua no tenía más remedio que combatir a la iglesia de Jesús. Todas las grandes persecuciones de cristianos—a las que corresponden exactamente las posteriores persecuciones de paganos—parten de la iglesia pagana y no del Estado «romano»; y si tenían también un sentido político es porque, entonces, la iglesia pagana era a un tiempo mismo nación y patria. Se advertirá que bajo el disfraz de la adoración al emperador se ocultan *dos* usos religiosos: en las ciudades antiguas del Oeste—Roma la primera—nació el culto particular del *divus* como expresión última de aquel sentimiento euclidiano, según el cual había un tránsito jurídico, y, por lo tanto, también sacral, del *soma* del ciudadano al de un dios; en Oriente el culto del *divus* se convirtió en confesión del emperador como salvador y Dios-hombre, como Mesías de todos los sincretistas, como centro que reúne en forma nacional la iglesia sincretística. El *sacramento* principal de esta iglesia es el sacrificio al emperador, que corresponde enteramente al bautismo cristiano; y se comprende bien el sentido simbólico que la exigencia y negación de estos actos habían de tener en las épocas de persecución. *Todas* esas iglesias poseen sacramentos: comidas y bebidas sagradas, como la bebida del Haoma entre los persas, el passah de los judíos, la sagrada cena de los cristianos e igualmente en el culto de Attis y Mithra y los ritos bautisma-

les de los mandeos, de los cristianos, de los sectarios de Isis y Cibeles. Los cultos particulares de la iglesia pagana podrían caracterizarse casi como sectas y órdenes; lo cual sería un notorio adelanto en la inteligencia de sus mutuas luchas escolásticas y de su afanoso proselitismo.

Todos los misterios genuinamente antiguos—como los de Eleusis y los que fundaron los pitagóricos hacia 500 en las ciudades de la Italia meridional—están adheridos a un lugar y se caracterizan por una acción o representación simbólica. Pero con la pseudomórfosis esos misterios se desprenden del lugar; pueden celebrarse dondequiera que estén reunidos los iniciados y tienen por objeto ahora la consecución del éxtasis mágico y de una vida ascética; los peregrinos de los santuarios misteriosos forman una orden para la celebración de los misterios. La comunidad de los neopitagóricos, fundada hacia 50 de Jesucristo y estrechamente afín a los eseos judíos, no tiene nada que ver con las antiguas escuelas filosóficas; es una verdadera orden monástica; y no es la única que dentro del sincretismo anticipa los ideales de los ermitaños cristianos y los derviches islámicos. Esta iglesia pagana tiene sus solitarios, sus santos, sus profetas, sus conversiones milagrosas, sus libros sagrados, sus revelaciones (1). En la significación de la imagen divina para el culto, verifícase una mutación muy notable y apenas estudiada todavía. El más grande de los sucesores de Plotino, Jámblico, estableció finalmente, hacia 300, el ingente sistema de una teología ortodoxa y jerarquía eclesiástica con rigoroso ritual para la iglesia pagana; y su discípulo Juliano dedicó su vida entera, llegando hasta el sacrificio de ella, a la obra de edificar esta iglesia para toda la eternidad (2). Quiso incluso establecer claustros de hombres y mujeres dedicados a la meditación e introducir una penitencia eclesiástica. Esta labor fué sostenida por un enorme entusiasmo, que se sublimó hasta llegar al martirio y perduró aun después de la muerte del

(1) J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* [*La decadencia del paganismo grecorromano*], 1920, p. 192 y ss.
(2) Geffcken, p. 131.

emperador. Existen inscripciones que casi no tienen otra traducción que la siguiente: «Sólo hay un Dios y Juliano es su profeta» (1). Diez años más, y esta iglesia hubiera llegado a ser un hecho histórico de larga duración. Por último, el cristianismo heredó su fuerza y no sólo su fuerza, sino también su forma y contenido en puntos importantes. No es enteramente exacto lo que suele decirse de que la iglesia romana se apropió la estructura del imperio romano. En realidad la estructura del imperio *constituía ya* una iglesia. Hubo una época en que ambas se tocaron. Constantino el Grande fué el promotor del Concilio de Nicea y al mismo tiempo pontífice máximo. Sus hijos, celosos cristianos, le declararon *divus* y le tributaron el culto prescrito. San Agustín se atrevió a enunciar la idea audacísima de que antes de aparecer el cristianismo, la religión verdadera existía en la forma de la antigua (2).

5.

Para comprender el judaísmo, desde Ciro hasta Tito, hay que recordar siempre tres hechos que la investigación científica conoce, a pesar de su parcialidad filológica y teológica, pero que no considera con suficiente atención: 1.º Los judíos constituyen una «nación» sin territorio, un *consensus* que existe en un mundo de *naciones semejantes;* 2.º Jerusalén es una Meca, un centro santo, pero no la patria, ni el *centro espiritual* del pueblo; 3.º Por último, si los judíos constituyen un fenómeno único en la historia universal es porque de antemano se les trata como tal fenómeno incomparable.

Sin duda, los judíos posteriores al destierro son—como ya advirtió Hugo Winckler—un pueblo de nueva índole, bien dis-

(1) Geffcken, p. 292, nota.
(2) *Res ipsa, quæ nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defecit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem. Unde vera religio, quæ jam erat, cœpit appellari christiana* (*Retractationes*, I, 13).

tinto de los «israelitas» antes del destierro. Pero esto no les sucede a ellos solos. El mundo arameo comenzó por entonces a desmembrarse en un gran número de pueblos semejantes, entre los cuales se encuentran los persas y los caldeos (1); todos ellos vivían en el mismo territorio y, sin embargo, permanecían rigorosamente separados unos de otros y acaso ya usaban el modo de vida del ghetto, que es tan puramente árabe.

Los primeros precursores del alma nueva son las *religiones proféticas*, que aparecieron hacia 700 con grandiosa interioridad y que combatieron los usos rancios del pueblo y de sus jefes. Cuanto más pienso en Amós, en Isaías, en Jeremías y seguidamente en Zaratustra, más afinidad encuentro entre ellos. Lo que más parece separarlos no es su nueva fe, sino el estado de cosas que combaten: aquéllos combaten la salvaje religión del antiguo Israel, religión que, en realidad, era un haz de religiones (2), con su creencia en piedras y árboles santos, con sus innumerables dioses locales en Dan, Bethel, Hebron, Sichem, Beerseba, Gilgal, con su Jahwé (o Elohim), cuyo nombre servía a designar multitud de diferentes *numina*, con su culto de los antepasados y sus sacrificios humanos, sus danzas de derviches y su prostitución sacra, todo ello mezclado con tradiciones obscuras de Moisés y Abraham y multitud de usos y leyendas del mundo babilónico posterior, que en Canaán habían decaído y se habían petrificado desde hacía mucho tiempo en formas aldeanas. Zaratustra combate la vieja fe védica, las no menos groseras creencias de tipo heroico y wikingo, que necesitaban la repetición continua de los encomios al buey sagrado y su crianza para recordar la realidad. Zaratustra vivió hacia 600, a veces en la miseria, perseguido, desoído; murió anciano en guerra contra los infieles (3). Fué contemporáneo del desventurado Jeremías, a quien el pueblo odió por

(1) También el nombre de los caldeos designa antes de la época persa un grupo étnico y después una comunidad religiosa.
(2) A. Bertholet. *Kulturgeschichte Israels*. [*Historia de la cultura israelita*], 1919, p. 253.
(3) Según W. Jackson, *Zoroaster*, 1901.

sus profecías, a quien el rey mandó prender y, después de la carástrofe, le llevó a Egipto, donde el profeta murió sacrificado. Pero yo creo que esta gran época produjo además una tercera religión profética.

Puede aventurarse la sospecha de que también la religión «caldea», con su profunda astronomía y esa intimidad que sorprende a todo el que la estudia, nació entonces merced igualmente al esfuerzo de personalidades creadoras, del rango de un Isaías, que la formaron con los restos de la vieja religión babilónica (1). Los caldeos eran hacia 1000, como los israelitas, un grupo de tribus de idioma arameo, al sur de Sinear. Todavía hoy se indica a veces con el nombre de caldeo el idioma materno de Jesús. En época de los Seleucidas designa el nombre una extensa comunidad religiosa y en particular a sus sacerdotes. La religión caldea es una religión astral, cosa que *no* fué la babilónica—antes de Hammurabi—. Representa la más profunda interpretación que se ha dado del espacio cósmico, tal como lo piensa el alma mágica, esto es, de la cueva cósmica con el Kismet que la rige. Por eso ha seguido siendo, hasta las épocas últimas, el fundamento de la especulación islámica y judaica. Ella, y no la cultura babilónica, es la que desde el siglo VII crea la astronomía como ciencia exacta, esto es, como técnica sacerdotal de la observación, con admirable vigor y penetración (2). Substituyó la semana lunar babilónica por la semana planetaria. La figura más popular de la vieja religión

(1) La religión caldea es, como la talmúdica, uno de los puntos que más ha descuidado la historia de las religiones. Toda la atención de los investigadores se dirige hacia la religión de la cultura babilónica, considerando a la caldea como una resonancia posterior. Pero esta actitud excluye de antemano toda posible comprensión. El material se encuentra disperso, sin divisiones fundamentales, en todas las obras que tratan de la religión asiriobabilónica (H. Zimmern, *Die Keilinschriften u. d. alte Testament* [*Las inscripciones cuneiformes y el Antiguo Testamento*]; Gunkel, *Schöpfung und Chaos* [*Creación y Caos*]; M. Jastrow, C. Betzold, etc.). Por otra parte, Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [*Problemas fundamentales de la gnosis*] supone el punto ya investigado.

(2) Betzold ha visto claramente que la ciencia caldea representa algo nuevo frente a los ensayos babilónicos (Véase su libro: *Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern*) [*Astronomía, obser-*

había sido Ischtar, diosa de la vida y de la fecundidad. Ahora es un planeta. Tammuz, el dios de la vegetación, que muere y resucita en primavera, es ahora una estrella fija. Por último, anúnciase el sentimiento henoteístico. Para el gran Nabucodonosor es Marduk el único y verdadero dios de la misericordia, y Nabu, el viejo dios de Borsippa, es su hijo o mensajero entre los hombres. Reyes caldeos han dominado el mundo durante un siglo; pero también han sido los pregoneros de la religión nueva. Ellos mismos han puesto ladrillos en los templos. Conocemos la oración de Nabucodonosor—contemporáneo de Jeremías—a Marduk, en el día de su coronación como rey. En profundidad y pureza no le cede a los mejores trozos de la poesía profética israelita. Los salmos penitenciales caldeos tienen una estrecha afinidad incluso en ritmo y estructura con los salmos judaicos; conocen la culpa de que el hombre no tiene consciencia y el sufrimiento que puede remediarse por confesión y arrepentimiento ante el dios colérico. Es la misma confianza en la misericordia divina que en las inscripciones del templo a Baal de Palmira ha logrado igualmente una expresión en verdad cristiana (1).

El núcleo de la doctrina profética es ya mágico. Existe *un* verdadero Dios, principio del bien, llámese Jahwé, Ahura Mazda o Marduk-Baal; las restantes deidades son impotentes o malas. A ese Dios se refiere la esperanza mesiánica, muy clara en Isaías, pero que despunta por doquiera con íntima necesidad en los siglos siguientes. Es la idea mágica fundamental, con la hipótesis de una lucha histórica entre el bien y el mal, preponderando el mal en la Edad media y venciendo definitivamente el bien en el Juicio final. Esta moralización de la historia universal es común a los persas, a los caldeos, a los judíos. Con ella empero queda anulado el concepto del pueblo territo-

---

vación celeste y doctrina astral de los babilónicos], 1911, p. 17 y ss. El resultado fué elaborado luego por algunos sabios de la antigüedad, según sus métodos peculiares, como matemática aplicada, esto es, sin el menor sentido de la lejanía.

(1) J. Hehm, *Hymnen und Gebete an Marduk* [*Hymnos y oraciones a Marduk*], 1905.

rial y preparado el nacimiento de las naciones mágicas, sin patria terrenal, sin límites geográficos. Surge el concepto de pueblo elegido (1); pero se comprende fácilmente que los hombres de raza fuerte y ante todo las grandes estirpes, rechazaran íntimamente estas ideas harto espirituales y volvieran el rostro a las robustas viejas creencias de la tribu, oponiéndose así a los profetas. Según las investigaciones de Cumont, la religión de los reyes persas era politeísta y no tenía el sacramento del Haoma, es decir, no coincidía enteramente con la de Zaratustra. Otro tanto sucede con la mayor parte de los reyes israelitas, y, según toda probabilidad, con el último caldeo Naboned, quien, justamente por su desvío a la religión de Marduk, fué vencido por Piro, ayudado en esto por el mismo pueblo caldeo. La circuncisión y el sábado—caldeo—adquieren el sentido de sacramentos a consecuencia del destierro.

Pero el destierro babilónico había creado entre los judíos y los persas una diferencia enorme, que se refiere no a las últimas verdades de la conciencia religiosa, pero sí a los hechos de la vida real y, por tanto, a los sentimientos más hondos ante esta vida. Los sectarios de Jahwé *habían sido autorizados* a regresar y los partidarios de Ahura Mazda *les habían concedido* ese permiso. Eran los persas y los judíos dos pequeños grupos de tribus, que doscientos años antes poseían quizá igual número de guerreros; sin embargo, el uno había conquistado al mundo y cuando Darío, por el Norte, pasaba el Danubio, su poder se extendía por el Sur sobre toda la Arabia oriental, hasta la isla Sokotra, en la costa Somalí (2); el otro, en cambio, se había convertido en objeto insignificante de la política ajena.

Esta es la causa de que aquella religión sea tan señorial y

(1) Los caldeos y los persas no necesitaban demostrárselo; habían vencido al mundo por su dios. Pero los judíos tuvieron que agarrarse a su literatura, la cual, a falta de pruebas efectivas, fué convertida en una prueba teórica. Esta propiedad, única de su género, debe su origen, en última instancia, al sentimiento del propio menosprecio, sentimiento que amenazaba de continuo invadirles.

(2) Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, 1895, p. 124. Glaser está convencido de que han de encontrarse aquí impotantísimas inscripciones cuneiformes abisinias, en pehlewi y en persa.

ésta tan sumisa. Leed a Jeremías y leed luego la inscripción de Darío en Behistun. ¡Qué orgullo el del rey por su Dios vencedor! Y ¡qué desesperadas son las razones con que los profetas de Israel intentan salvar en sus almas la imagen de su Dios! Aquí, en el destierro, donde, por causa de la victoria persa, los ojos de todos los judíos se dirigían hacia la doctrina de Zaratustra, transfórmase el profetismo puro (Amos, Oseas, Isaías, Jeremías) en profetismo *apocalíptico* (Deutero-Isaías, Ecequiel, Zacarías). Todas las nuevas visiones del hijo del hombre, de Satán, del Arcángel, de los siete cielos, del Juicio final *son formas pérsicas del común sentimiento cósmico.* En Isaías, 41, aparece Ciro mismo celebrado como el Mesías. ¿Recibió el gran creador del segundo Isaías su iluminación de un secuaz de Zaratustra? ¿Es posible que los persas mismos, sintiendo la íntima afinidad de ambas doctrinas, autorizasen el regreso de los judíos a su patria? Lo cierto es que ambos pueblos compartieron las representaciones populares de las cosas últimas y sintieron igual odio hacia los infieles de la religión babilónica y de la religión antigua y lo expresaron contra todas las formas de las creencias ajenas; pero no se odiaron ni se combatieron entre sí.

Pero ese «retorno» hay que considerarlo también desde Babilonia. La gran masa de los judíos, población fuerte y dura, percibía muy en lontananza esa idea del regreso, que era para ella sólo una idea y como un sueño. La población judía constituía sin duda un conjunto de sólidos agricultores y artesanos, con un comienzo de aristocracia rural que permanecía tranquilamente en sus posesiones. *Vivía bajo el imperio de un príncipe propio,* el Resch Galuta, que tenía su residencia en Nehardea (1). Los que regresaron fueron una minoría: los testarudos, los celosos. Con mujeres y niños no sumaban más de cuarenta mil. Este número no significa ni la décima, ni la vigésima parte del total. Y quien confunda estos colonos y su destino con el

(1) Este «rey del destierro» era en el imperio persa una personalidad revestida de gran autoridad e influencia política. El Islam fué quien lo suprimió más tarde.

judaísmo en general (1) se incapacita para comprender el sentido profundo de todos los acontecimientos subsiguientes. *El pequeño mundo judío llevó una vida espiritual separada, vida que la nación judía toda respetó, pero que no compartió.* En Oriente floreció suntuosa la literatura apocalíptica, heredera de la profética. Aquí arraigó una genuina poesía popular, de la que se ha conservado una obra maestra, el libro de Job, con su espíritu islámico y no judaico (2), mientras que multitud de cuentos y leyendas, entre otros Judith, Tobit, Achikar fueron propagándose como motivos por todas las literaturas del mundo «arábigo». En Judea sólo prosperó la ley; el espíritu talmúdico aparece primero en Ecequiel (3) y se encarna desde 450 en los eruditos (Soferim) con Esra a la cabeza. Desde 300 hasta 200 de Jesucristo los Tannaim han comentado la Tora y, por tanto, desenvuelto la Mischna. Ni la aparición de Jesús ni la destrucción del Templo lograron interrumpir esta ocupación abstracta. Jerusalén llegó a ser la Meca de los creyentes estrictos. Un código fué reconocido y admitido como Corán; y se le añadió poco a poco toda una historia primitiva con motivos caldeo-persas, pero reelaborados en forma farisea (4). Pero en estos círculos no había hueco para un arte profano, para una poesía y una ciencia profanas. Todo lo que hay en el Talmud de astronomía, medicina y derecho procede íntegramente de Mesopotamia (5). Es lo más verosímil que *ya durante el destierro* se

---

(1) Tal confusión cometen la teología cristiana y la teología judaica. La única diferencia entre éstas consiste en que interpretan de distinto modo la literatura israelita que posteriormente elaboraron los judíos en Judea; la teología cristiana la orienta hacia los Evangelios y la judaica hacia el Talmud.

(2) Pero un fariseo lo ha estropeado, añadiéndole los capítulos XXXII-XXXVII.

(3) Cap. XL y ss.

(4) Si es exacta la hipótesis de un profetismo caldeo, paralelo al de Isaías y Zaratustra, hay que admitir que es ese profetismo—representante de una religión astral joven, muy afin y contemporánea a éstas—, y no la religión babilónica, quien dió al *Génesis* sus leyendas notablemente profundas acerca de la creación, como la religión persa es quien le dió las visiones del fin del mundo.

(5) S. Funck, *Die Entstehung des Talmuds* [*El origen del Talmud*], 1919, p. 106.

iniciase en Mesopotamia esa tendencia caldeo-persa-judaica a formar sectas, tendencia que comienza al principio de la cultura mágica y progresa hasta llegar a la fundación de grandes religiones, alcanzando su cumbre en la doctrina de Mani. La ley y los profetas—*ésta es, poco más o menos, la diferencia que existe entre Judea y Mesopotamia.* En la teología persa posterior y en todas las demás teologías mágicas, ambas direcciones van unidas. Sólo aquí se han separado *topográficamente.* Las decisiones de Jerusalén fueron por doquiera reconocidas. Pero la cuestión es saber si efectivamente fueron seguidas. Ya Galilea era sospechosa a los fariseos. En Babilonia no podía consagrarse ningún rabino. Del gran Gamaliel, maestro de San Pablo, se dice que sus prescripciones eran obedecidas por los judíos «incluso en el extranjero». Los documentos recientemente hallados en Elefantina y Asuan (2) demuestran la independencia con que vivían los judíos de Egipto. Hacia 170 pide Onias permiso al rey para erigir un templo «según las medidas del de Jerusalén», y funda su petición en que los numerosos templos que existen contrarios a la ley despiertan continuas disputas entre las comunidades.

Pero hay que tener en cuenta, además, que el judaísmo, como el persismo, creció enormemente después del destierro por conversiones. *Esta es la única forma de conquista que le queda a una nación sin territorio; es, pues, natural y evidente para las religiones mágicas.* El judaísmo penetró pronto hacia el Norte, por el Estado judaico de Adiabene, hasta el Cáucaso; por el Sur, probablemente a lo largo del golfo Pérsico, hasta Saba; en el Oeste, preponderaba en Alejandría, Cyrene y Chipre. La administración de Egipto y la política del imperio partho hallábanse en gran parte en manos de los judíos.

Ahora bien; este movimiento arranca exclusivamente de Mesopotamia. Lleva en su nervio el espíritu apocalíptico, no el espíritu talmúdico. En Jerusalén la ley inventa cada día nuevas

(1) E. Sachau, *Aram. Papyros und Ostraka aus Elefantine* [*Papiros y óstraca arameos de Elefantina*], 1911.

trabas para estorbar el ingreso de los no creyentes. No les basta a los judíos de Jerusalén renunciar a las conversiones; exigen además que no exista un pagano entre los antepasados del buen creyente. Un fariseo se permite interpelar al rey Hyrkan (135-106), amado por todos, pidiéndole que renuncie al cargo de sumo sacerdote, porque su madre se encontró una vez en poder de los infieles (1). Es la misma estrechez que se manifiesta en las comunidades primitivas de los cristianos de Judea, oponiéndose a toda misión en tierra de paganos. En Oriente no se le hubiera ocurrido a nadie poner límites a la propaganda; ello habría sido contradecir el concepto de la nación mágica. *De aquí se deriva justamente la superioridad del vasto Oriente.* Por mucha e indiscutida que fuese la autoridad religiosa del Synedrión de Jerusalén, mayor era, en sentido político y, por lo tanto, histórico, la potencia del Resch Galuta. Esto es lo que no ven ni la investigación cristiana ni la investigación judía. Nadie, hasta donde a mí se me alcanza, ha puesto atención al importante hecho siguiente: la persecución de Antíoco Epifanes no se dirigió contra el judaísmo en general, sino contra Judea. Y la consideración de este hecho nos conduce a un conocimiento de mucha mayor importancia todavía.

La destrucción de Jerusalén hirió a una muy pequeña parte de la nación y justamente a *la parte menos importante en el sentido político y espiritual.* No es verdad que el pueblo judío haya vivido «disperso» desde entonces. Hacía ya varios siglos que vivía—y no él solo, sino también el pueblo persa y otros—sin asiento en un territorio determinado. Se interpreta erróneamente la impresión que esa guerra produjo sobre el judaísmo propiamente dicho, el cual era considerado y tratado por la Judea como un apéndice o dependencia. Sin duda la victoria del pagano y la destrucción del Templo tuvieron profundas resonancias en el alma judía (2) que en la cruzada de 115 tomó cruel venganza. Pero ello se refiere al ideal judaico, no al judeo, no

(1) Josefo, *Antiqu.*, 13, 10.
(2) Como, por ejemplo, la Iglesia católica sentiría profundamente la destrucción del Vaticano.

al de la Judea. El «sionismo» fué entonces, como antes bajo Ciro y como hoy, el ideal de una minoría muy escasa y limitada espiritualmente. Si se hubiera sentido la desgracia realmente cual «pérdida de la patria»—tal como nos la representamos en nuestro sentimiento occidental—la reconquista hubiese sido cien veces posible a partir de Marco Aurelio. Pero esto era contrario al sentimiento mágico de la nacionalidad. La forma ideal de la nación era la «synagoga», el puro *consensus*, como la «Iglesia visible» de los católicos primitivos y como el Islam. Precisamente esa forma de la nación es la que se *realiza* plenamente por la destrucción de Judea y el aniquilamiento del espíritu de tribu que en Judea predominaba.

La guerra de Vespasiano, dirigida exclusivamente contra Judea, fué una liberación del judaísmo. Primero: porque anuló la pretensión de los que habitaban ese minúsculo territorio, a ser ellos la nación propiamente dicha y quedó, por tanto, deshecha la identificación entre su mezquina espiritualidad y la vida psíquica del conjunto. La investigación erudita, la escolástica y la mística de las grandes escuelas orientales recobró sus derechos. El gran juez Karna recopiló en la escuela de Nehardea el primer derecho civil, casi al mismo tiempo que actuaban Ulpiano y Papiniano (1). Y segundo: porque salvó a esta religión de los peligros de la pseudomórfosis, a los que sucumbió el cristianismo en la misma época. Desde 200 antes de Jesucristo existía una literatura de judíos semihelenísticos. El predicador Salomón (Koheleth) muestra tendencias pirronísticas. Síguenle la sabiduría de Salomón, el segundo libro de los Macabeos, Theodoto, la carta de Aristeas y otros. Hay obras, como la colección de sentencias de Menandro, de las que no puede decirse si son griegas o judías. Hacia 160 hubo grandes sacerdotes que, por espíritu helenístico, combatieron la religión judía, y reyes como Hircano y Herodes que intentaron lo mismo por medios políticos. Este peligro desapareció definitivamente en el año 70.

(1) Véase p. 102.

En tiempos de Jesús hubo en Jerusalén tres direcciones que pueden *considerarse como universalmente arameas:* los fariseos, los saduceos y los eseos. Aun cuando los nombres y los conceptos son vacilantes y muy varias las opiniones de la investigación, tanto cristiana como judaica, puede sin embargo, afirmarse lo siguiente:

La primera dirección aparece con máxima pureza en el judaísmo; la segunda, en el caldeísmo; la tercera, en el helenismo (1). Esea es la aparición, en el Asia menor oriental, del culto a Mithra, en forma de órdenes religiosas. Fariseo es, en la iglesia pagana, el sistema de Porfirio. Los saduceos, aunque en Jerusalén mismo se presentan como un pequeño círculo de gente distinguida—Josefo los compara con los epicúreos—son arameos por sus sentimientos apocalípticos y escatológicos, por tendencias que, en esta época primitiva, podrían parangonarse con el espíritu de Dostoyevski. Entre los saduceos y los fariseos hay la misma relación que entre la mística y la escolástica, entre San Juan y San Pablo, entre el Bundehesch y el Vendidad de los persas. La apocalipsis es popular y, en muchos puntos, constituye un bien común de todo el mundo arameo. El fariseísmo del Talmud y del Avesta es exclusivista y trata de apartarse, tan radicalmente como ello sea posible, de toda religión diferente. Lo importante para él no es la creencia y las visiones, sino el rito riguroso que debe aprenderse y practicarse estrictamente; de suerte que, en su opinión, el lego no puede ser piadoso porque no conoce la ley.

Los eseos aparecen en Jerusalén en forma de orden monástica; como los neopitagóricos. Tenían libros secretos (2); son, en amplio sentido, los representantes de la pseudomórfosis y por eso desaparecen por completo del judaísmo en el año 70; en el momento justamente en que la literatura cristiana se hacía

(1) Schiele, *Die Religion in Gesch. und Gegenwart* [*La religión en la historia y en el presente*], III, 812, cambia los nombres de las dos últimas; pero esto no altera en nada el fenómeno.

(2) Bousset, *Rel. d. Jud.*, p. 532.

griega pura, entre otras razones porque el judaísmo occidental helenizado fué abandonando el judaísmo oriental y pasándose poco a poco al cristianismo.

Pero también la apocalíptica, forma expresiva de la humanidad antiurbana, llegó bien pronto a su fin dentro de la sinagoga, después de haber revivido una maravillosa fecundidad bajo la impresión de la catástrofe (1). Cuando hubo quedado resuelto que la doctrina de Jesús crecía en forma de nueva religión y no de reforma del judaísmo, y cuando hacia 100 fué establecida la fórmula diaria de maldición contra los judeocristianos, ya la apocalíptica, para el poco tiempo que le restaba de vida, quedó vinculada a la joven religión.

6.

El valor incomparable que eleva al cristianismo joven por encima de todas las religiones de esta fecunda primavera, es la figura de Jesús. No hay nada, en las grandes creaciones de aquellos años, que pueda ponerse a su lado. Quien, por entonces, oyera y leyera la historia de la pasión, acaecida poco antes —la última venida a Jerusalén, la última trágica cena, la hora de la desesperación en Getsemaní, la muerte en la cruz—había de considerar como harto vacuas y mezquinas todas las leyendas y sacras aventuras de Mithra, de Attis y Osiris.

Aquí no hay filosofía ninguna. Las sentencias, que algunos de los discípulos conservaban palabra por palabra en la memoria, son las de un niño en medio de un mundo extraño, decadente, enfermo. Nada de consideraciones sociales, nada de problemas ni de sutilezas. Como una isla de paz y bienaventuranza, la vida de esos pescadores y artesanos a orillas del lago de Jenezaret flota en medio de su época, la época del gran Tiberio, lejos de toda historia universal, sin la menor sospecha de los negocios de la realidad, rodeada del fulgor que destellan las

(1) Baruch, IV. Esra, el texto primero de la revelación de Juan.

ciudades helenísticas con sus templos y teatros, con la refinada sociedad occidental, las distracciones numerosas de la plebe, las cohortes romanas y la filosofía griega. Cuando los amigos y acompañantes llegaron a edad senil y el hermano del crucificado presidía el círculo de Jerusalén, formóse con los dichos y las narraciones que circulaban por la pequeña comunidad un cuadro de conjunto tan íntimamente conmovedor que hubo de crearse para él una forma propia de exposición, sin precedentes ni en la cultura antigua ni en la cultura arábiga: el Evangelio. El cristianismo es la única religión de la historia universal, en la cual una vida humana del presente inmediato llegó a ser símbolo y centro de la creación entera.

Una excitación extraordinaria, como la que conoció hacia el año 1000 el mundo germánico, conmovía entonces toda la comarca aramea. Despertaba el alma mágica. Lo que en las religiones proféticas era como un presentimiento, lo que en tiempos de Alejandro se bosquejaba en contornos metafísicos, cumplíase ahora. Y este cumplimiento provocó con indecible fuerza el sentimiento primario del terror. Uno de los últimos enigmas de la humanidad, de la vida toda en movimiento, es esa ecuación entre el nacimiento del yo y el surgimiento del terror cósmico. Cuando ante el microcosmos se descorre el macrocosmos amplio, prepotente, como una sima de realidades y actividades extrañas y bañadas de luz, encógese y recógese en sí mismo, temeroso, el débil y solitario yo. Nunca el adulto, ni aun en las horas más sombrías de su vida, vuelve a sentir aquel terror de la propia conciencia vigilante, aquel terror que a veces sobrecoge a los niños. Ese terror mortal se extendía por entonces sobre la naciente cultura mágica. En este orto de la conciencia mágica, todavía temerosa, obscura, incierta de sí misma, fué la mirada a posarse sobre el próximo final del mundo. Es ésta la primera idea con que, hasta ahora, todas las culturas han llegado a adquirir conciencia de sí mismas. Todo espíritu algo profundo se sintió sobrecogido por un estremecimiento de revelaciones, de portentos, de últimas perspectivas en el arcano de las cosas. Pensábase y vivíase en imágenes apoca-

lípticas. La realidad tornábase apariencia. Hablábase en secreto de rostros extraños y horribles; leíanse libros enmarañados y confusos que al punto eran comprendidos con inmediata certidumbre. De comunidad en comunidad, de aldea en aldea iban esos libros, que no puede decirse que pertenezcan a una religión determinada (1). Tienen matices pérsicos, caldeos, judaicos; pero recogen en realidad todo cuanto interesaba a los espíritus de entonces. Los libros canónicos son nacionales; los libros apocalípticos son internacionales en el más riguroso sentido. Existen y no parece haberlos escrito nadie. Su contenido flota mostrenco y suena hoy distinto que ayer. Pero tampoco son «poesía» (2). Semejan esas terribles figuras que hay en los pórticos de las catedrales románicas francesas, que no son «arte», sino terror petrificado. Todo el mundo conocía esos ángeles y demonios, esas ascensiones al cielo, esos descensos al infierno de seres divinos, el hombre primario o segundo Adán, el enviado de Dios, el Salvador de los últimos días, el hijo del hombre, la ciudad eterna, el Juicio final (3). En las ciudades extranjeras y en las sedes del sacerdocio pérsico y judaico, las doctrinas diferenciales eran sin duda objeto de

(1) Así, por ejemplo: *el libro de los naassenos* (P. Wendland, *Hellenist. röm. Kultur* [*Cultura helenísticorromana*], p. 177 y ss.), la *Liturgia de Mithra* (editado por Dieterich), el *Poimandres hermético* (editado por Reitzenstein), las *Odas de Salomón, las Historias de los apóstoles, de Tomás y Pedro;* la *Pistis Sophia,* etc., los cuales aun suponen otros más primitivos entre 100-200 de Jesucristo.

(2) Como no lo es el libro de Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo.*

(3) Las perspectivas más importantes sobre este mundo de las representaciones mágicas primitivas las debemos a los hallazgos de los manuscritos de Turfán, que desde 1903 se encuentran en Berlín. Con esto queda anulada definitivamente la errónea preponderancia—aumentada todavía más por los papiros egipcios—que en nuestros conocimientos y sobre todo en nuestras apreciaciones han tenido los materiales occidentales helenísticos. Las opiniones anteriores quedan, pues, radicalmente cambiadas. Ahora, por fin, recobra toda su importancia el Oriente genuino, casi intacto, con las Apocalipsis, los hymnos, las liturgias, los libros de edificación de persas, mandeos, maniqueos y otras numerosísimas sectas. El cristianismo primitivo se sitúa así en el círculo a que debe su origen interno. (Véase: H. Luders, *Sitz. Berl. Akad.* [*Actas de la Academia de Berlín*], 1921, y R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* [*El misterio iránico de la salvación*], 1921.)

estudio y discusión. Pero en el pueblo, casi no había una religión determinada, sino una general religiosidad mágica, que llenaba las almas y que estaba formada por perspectivas y cuadros de los más varios orígenes. Se aproximaba el fin del mundo. Se le esperaba. Sabíase que «El» había de aparecer ahora, Aquel de quien hablaban todas las revelaciones. Surgían los profetas. Formábanse cada día nuevas comunidades y círculos, en la convicción o de conocer mejor la religión nativa o de haber encontrado al fin la verdadera. En esta época de tensión formidable, de tensión creciente, próximo el nacimiento de Jesús, se originaron innúmeras comunidades y sectas y entre ellas la religión mandea de la salvación, cuyo fundador u origen ignoramos. Al parecer, hallábase muy próxima a la creencia popular del judaísmo sirio, a pesar de su odio contra el judaísmo de Jerusalén y su predilección por concepciones pérsicas referentes a la idea de la salvación. Ahora van descubriéndose uno por uno los fragmentos de sus libros maravillosos. Por doquiera el término de la esperanza es «El», el hijo del hombre, el salvador enviado a las profundidades, el salvador que ha de ser también salvado. En el libro de Juan habla el Padre, erguido en la morada de la perfección, envuelto en luz, a su hijo: Hijo mío, sé mi mensajero—baja al mundo de las tinieblas, en donde no hay rayo de luz—. Y el hijo exclama: Padre grande, ¿en qué he pecado, que me envías a lo profundo? Y por último: Sin defecto he ascendido y no habrá en mí defecto ni falta alguna (1).

A la base de todo esto se encuentran todos los rasgos de las

(1) Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer* [*El «libro de Juan» de los mandeos*], c. 66. Véase también W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [*Problemas fundamentales de la gnosis*], 1907; Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse* [*El libro mandeo del Señor de la Grandeza*], 1919, que es un Apocalipsis poco más o menos contemporáneo de los más antiguos Evangelios. Sobre los textos del Mesías, de los descensos al infierno y los cantos de los muertos: Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* [*Liturgias mandeas*], 1920, y el libro de los muertos (sobre todo el segundo y tercer libro del Genza izquierda) en Reitzenstein, *Das iran. Erlösungsmysterium* [*El misterio iránico de la salvación*], siguen sobre todo p. 43 y ss.

religiones proféticas y el tesoro de las profundas sabidurías y figuras que se había reunido desde entonces en la apocalíptica. Ni un soplo de pensamiento y sentimiento antiguo ha penetrado en este submundo de lo mágico. Los comienzos de la religión nueva se hallan, indudablemente, perdidos para siempre. Pero hay *una* figura histórica del mandeísmo que aparece con sorprendente claridad, figura trágica en su querer y su morir, como el mismo Jesús: es Juan el bautista (1). Casi desprendido del judaísmo y rebosante de odio profundo al espíritu de Jerusalén—esto corresponde exactamente al odio de los rusos netos contra Petersburgo—, predica Juan el fin del mundo y la proximidad del Barnasha, del hijo del hombre, *que ya no es el prometido Mesías nacional de los judíos, sino el que trae el incendio del mundo* (2). A Juan fué Jesús y se hizo su discípulo (3). Tenía treinta años cuando el despertar iluminó su pecho. El mundo de las ideas apocalípticas y sobre todo mandeas llenó desde entonces su conciencia. El otro mundo, el mundo de la realidad histórica, yacía en torno suyo como mera apariencia, como algo ajeno e insignificante. Sentía la certidumbre inmensa de que El iba a venir y a poner término a esa realidad irreal. Y defendió y propagó esta convicción, como su maestro Juan. Todavía los más viejos Evangelios recogidos en el Nuevo Testa-

(1) V. Reitzenstein, p. 124 y la bibliografía citada por él.

(2) En el Nuevo Testamento, que recibe su redacción definitiva en territorio de pensamiento occidental y antiguo, la religión mandea y en ella la secta de los secuaces de Juan, no es ya comprendida, como en general parece haberse olvidado todo lo oriental. Pero además existe una sensible hostilidad entre la comunidad de Juan, muy extendida por entonces, y los cristianos primitivos (Apóstoles 18-19. V. Dibelius, *Die urchrisliche Uberlieferung von Johannes der Täufer* [*La tradición cristiana primitiva sobre Juan el bautista*]). Los mandeos han rechazado el Cristianismo más tarde tan violentamente como el Judaísmo. Para ellos, Jesús era un falso Mesías, y en su *Apocalipsis del Señor de la Grandeza* anunciando la venida de Enosch.

(3) Según Reitzenstein, *Das Buch von Herrn der Grösse* [*El libro del Señor de la Grandeza*], p. 65, fué condenado en Jerusalém como secuaz de Juan. Según Lidzbarski *(Mand. Lit.*, 1920, XVI) y Zimmern *(Zeitzch. d. D. Morg. Gesellschoft* [*Revista de la Sociedad oriental*], 1920, p. 429) la expresión Jesús el nazareno o nasoreno—que más tarde refirió la comunidad cristiana a Nazaret (Mateo, 2, 25, con su inexacta cita)— indica que pertenecía a una orden mandea.

mento nos dejan vislumbrar esa época, en la cual Jesús no tenía conciencia de ser otra cosa que un profeta (1).

Pero hay un momento de su vida en que le sobreviene primero un vislumbre y luego la suprema certeza: tú eres El. Fué un secreto que al principio casi no se confesaba a sí mismo. Luego se lo dijo a sus íntimos y acompañantes, los cuales recogidamente compartieron con él la sacra embajada, hasta que se atrevieron a manifestar la verdad ante el mundo entero en el viaje fatal a Jerusalén. No hay prueba más convincente de la pureza y sinceridad absoluta de sus pensamientos que la duda, una y otra vez sentida, de si quizá no se habría engañado; sus discípulos más tarde han referido puntualmente esas vacilaciones. Llega a su tierra. Acude todo el pueblo. Reconocen todos al antiguo carpintero que ha abandonado su trabajo; y se indignan. La familia, la madre, los numerosos hermanos y hermanas se avergüenzan de él y quieren sujetarlo. Allí, cuando él ve todos los rostros conocidos mirándole, se confunde, vacila y la fuerza mágica se debilita en su alma (Marcos, 6). En Getsemaní se mezclan las dudas sobre su misión con el terror indecible (2) del porvenir; y todavía en la cruz se oye la quejumbrosa llamada y queja de que Dios le ha abandonado.

Aún en estas últimas horas vive sumido por completo en las imágenes de su mundo apocalíptico. No ha percibido nunca realmente otras en torno suyo. La realidad que los soldados romanos, sus guardianes, veían, era para él objeto de incesante admiración y extrañeza, una apariencia engañosa que podía de pronto deshacerse. Era su alma el alma pura y genuina del campo sin urbes. La vida de las ciudades, el espíritu en sentido urbano le eran por completo ajenos. ¿Vió realmente y comprendió en su esencia histórica Jerusalén, ciudad semiantigua, en donde entró como hijo del hombre? Esto es lo que tienen de

---

(1) Por ejemplo, Marcos, 6 y la gran mutación de Marcos, 8, 27 y ss. No hay otra religión de cuya época germinante se hayan conservado trozos tan sinceramente y cordialmente informativos.

(2) Como en Marcos I, 35 y ss., donde se levanta de noche y busca un lugar solitario para recobrar fuerzas con la oración.

conmovedor los últimos días, ese encuentro y choque de los hechos con las verdades, de los dos mundos que nunca han de entenderse. No supo nunca lo que le pasaba.

Así anduvo predicando y anunciando por su país. Pero este país era Palestina. Había nacido en el imperio antiguo y vivía ante los ojos del judaísmo de Jerusalén; y tan pronto como su alma se desviaba un tanto de la contemplación interior y del sentimiento de la misión, para mirar en torno, tropezaba su mirada con la realidad del imperio romano y del fariseísmo. La repugnancia que le inspiraba ese ideal rígido y egoísta, repugnancia que compartía con todo el mandeísmo y, sin duda, con el pueblo judío de Oriente, es el carácter primero y más permanente de todas sus predicaciones. Sentía horror de ese fárrago de fórmulas intelectualistas, que se jactaban de ser única vía de salvación. Sin embargo, era sólo otra clase de religiosidad, que con lógica rabínica disputaba el derecho a su convicción.

Era la ley frente a los profetas. Pero cuando Jesús fué conducido a presencia de Pilatos, *el mundo de los hechos y el mundo de las verdades se enfrontaron sin remedio ni avenencia posibles*, con tan terrible claridad y gravedad simbólica, que ninguna otra escena de la historia universal es más impresionante. La discrepancia esencial que ya existe en el principio y raíz de toda vida en movimiento, sólo por *serlo*, sólo por ser existencia y conciencia, recibe aquí la forma más alta imaginable de la tragedia humana. En la famosa pregunta del procurador romano: ¿qué es la verdad?—única frase del Nuevo Testamento que tiene «raza»—*está encerrado el sentido todo de la historia*, la exclusividad de los hechos, la preeminencia del Estado, el valor de la sangre, de la guerra, la omnipotencia del éxito, el orgullo de un destino grande. A esto no contestó la boca de Jesús; pero su silencioso sentimiento replicó con la otra pregunta, con la pregunta decisiva de toda religiosidad: *¿qué es la realidad?* Para Pilatos la realidad lo era todo; para Jesús, nada. No puede ser otra la contraposición de la religiosidad a la historia y sus potencias. La religión no puede juzgar

de otro modo la vida activa y, si lo hace, es que ha dejado ya de ser religión y ha caído en el espíritu de la historia.

Mi reino no es de este mundo—he aquí la última palabra, la que no admite ulteriores interpretaciones. Por ella puede cada cual saber de fijo donde, por nacimiento, se halla adscrito: a la existencia que se sirve de la conciencia o la conciencia que subyuga a la existencia; al acto o a la tensión; a la sangre o al espíritu; a la historia o a la naturaleza; a la política o a la religión. Aquí no hay más que: o esto o lo otro y no cabe honrado acomodamiento. Un hombre de Estado puede ser profundamente religioso; un hombre piadoso puede caer por su patria; pero tienen que saber uno y otro de qué parte están en realidad. El político nativo desprecia las consideraciones supramundanas de ideólogos y éticos, en medio de su mundo efectivo—y tiene razón. Para el creyente, la ambición y el éxito del mundo histórico son pecaminosos, carecen de eterno valor—y también tiene razón. Un príncipe que quiera mejorar la religión en el sentido de fines políticos, prácticos, es un loco. Un predicador que quiera asentar la verdad, la justicia, la paz, la concordia en el mundo de la realidad es también un loco. No ha habido fe que cambie el mundo, como no hay hecho que pueda refutar una creencia. No existe conciliación entre el tiempo dirigido y la eternidad intemporal, entre el curso de la historia y la predominancia de un orden divino, en cuya estructura las palabras «decreto de Dios» significan la máxima causalidad. *Tal es el sentido último de aquel momento en que Jesús y Pilatos se encuentran frente a frente.* En el mundo histórico, el romano dejó crucificar al Galileo—era su sino. En el otro mundo, Roma caía maldita y la cruz se alzaba como signo de la salvación—era «la voluntad de Dios» (1).

La religión es metafísica y no otra cosa: credo, quia absurdum. La metafísica conocida, demostrada—o tenida por tal—

(1) La actitud que toma este libro es histórica. Reconoce, pues, la contraposición *como un hecho*. En cambio, la actitud religiosa necesariamente ha de considerarse como *la verdadera*, rechazando la otra *por falsa*. Esta discrepancia no tiene superación posible.



es mera filosofía o erudición. Aquí me refiero a la metafísica *vivida*, a lo impensable como certeza, a lo sobrenatural como hecho, a la vida en un mundo irreal, aunque verdadero. Ni un momento ha vivido Jesús de otra suerte. No fué un predicador moralista. Considerar la moral como último sentido de la reli, gión es no conocer la religión. Eso es «siglo diez y nueve»-«ilustración», filisteísmo humanista. Atribuir a Jesús ideas sociales es calumniarle. Las sentencias morales, que en alguna ocasión enuncia, si no son meras atribuciones posteriores, sirven tan sólo para la edificación. No contienen doctrina nueva. Había entre ellas refranes, que todos entonces conocían harto bien. La *doctrina* de Jesús era exclusivamente una revelación de las últimas cosas, cuyas imágenes de continuo llenaban su mente: orto de la era nueva, venida al mundo del enviado de Dios, Juicio final, un nuevo cielo y una tierra nueva (1). Nunca tuvo otro concepto de la religión, ni existe otro en ninguna época de verdadera interioridad. *Religión es toda ella metafísica, doctrina del allende,* conciencia en medio de un mundo cuyos primeros planos se destacan e iluminan merced al testimonio de los sentidos; religión es vida con y en lo suprasensible, y cuando falta fuerza para tal conciencia, cuando falta energía aun solo para creer en ella, entonces la verdadera religión se acaba. ¡Mi reino *no* es de este mundo! Sólo quien sepa medir la gravedad de este conocimiento puede comprender sus más hondas sentencias. Más tarde, las épocas urbanas, incapaces ya

---

(1) Por eso el pasaje de Marcos, 13, que procede de un libro todavía más viejo, es acaso el más genuino ejemplo de un diálogo, como los que Jesús a diario mantenía. San Pablo (I Thess, 4, 15-17) cita otro que no se encuentra en los Evangelios. Entre ellos se cuentan las referencias inapreciables de Papias, quien hacia 140 puedo reunir una provisión de buenas tradiciones orales. Pero los investigadores, que se dejan dominar por el tono de los Evangelios, no las estiman en su verdadero valor. Lo poco que se conserva de la obra de Papias basta para dar a conocer el contenido apocalíptico de las conversaciones diarias de Jesús; el pasaje de San Marcos, 13, y no el «Sermón de la montaña», revelan el verdadero tono de los coloquios. Pero cuando *su* doctrina se hubo convertido en la doctrina *de El*, ese material de sus discursos se trasladó a las referencias de su aparición y venida al mundo. En este único punto, la imagen de los Evangelios es, necesariamente, falsa.

de tales perspectivas, son las que han referido al mundo de la vida exterior un resto de religiosidad y han substituído la religión por sentimientos de humanidad y la metafísica por predicaciones morales. En Jesús encontramos justamente lo contrario. «Dad al César lo que es del César»; es decir: someteos a los poderes del mundo de los hechos, aguantad, sufrid, no preguntéis si son «justos». Lo importante es tan sólo la salvación del alma. «Ved los lirios en el campo»; es decir: no os preocupéis de riqueza ni de pobreza, que una y otra encadenan el alma a los cuidados de este mundo. «Hay que servir a Dios o a Mammon»; quiere decir Mammon la realidad *entera*. Mezquina y cobarde es toda interpretación que excluya de esta exigencia la grandeza que en verdad atesora. Jesús no habría percibido diferencia alguna entre el trabajo por la propia riqueza y el trabajo por la comodidad social «de todos». Su horror a la riqueza; la renuncia a la propiedad, que practicó la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén—que era una orden rigurosa y no un club de socialistas—revelan la máxima oposición imaginable a todo «sentimiento social»; estas convicciones no provienen de considerar que la situación exterior lo sea todo, sino de pensar que no es nada; no proceden de un aprecio exclusivo de la biendanza en este mundo, sino de un absoluto desprecio de ella. Tiene que existir algo, ante lo cual toda ventura terrenal desaparezca en nada. Es la misma diferencia que existe entre Tolstoi y Dostoyevski. Tolstoi, el urbano, el occidental, ha visto en Jesús un ético-social y, como todo el Occidente civilizado—que no pudiendo renunciar aspira a repartir—, ha rebajado el cristianismo primitivo a la categoría de un movimiento social-revolucionario. A Tolstoi le faltó energía metafísica. Dostoyevski, que era pobre, pero, en ciertas horas, casi santo, no pensó jamás en mejoramientos sociales. ¿De qué le serviría al alma la abolición de la propiedad?

7.

Entre los amigos y discípulos, aniquilados por el terrible final del viaje a Jerusalén, cundió a los pocos días la noticia de su resurrección y reaparición. Los hombres de épocas postrimeras no podrán nunca sentir lo que esto significaba para aquellas almas y en aquellos tiempos. Era el cumplimiento, la realización de las esperanzas contenidas en toda la apocalíptica de aquella época mágica; era, al término del eon presente, la ascensión del Salvador salvado, del segundo Adán, del Saoshyant, Enosh o Barnasha, o como quiera que le llamaran, en el reino luminoso del padre. Así se hacían presente inmediato el futuro anunciado y la nueva edad, «el reino de Dios». Se encontraban aquellos hombres en el punto decisivo de la historia de la salvación. Esta certidumbre cambió por completo la mirada cósmica del pequeño círculo. «Su» doctrina, tal como fluyera de su tierna y suave naturaleza, su íntimo sentimiento de la relación entre el hombre y Dios y el sentido de los tiempos, lo que con la palabra *amor* quedaba íntegramente expresado, vino a ocupar el segundo término y en su lugar se puso la *doctrina de El*. El maestro fué desde entonces el «Resucitado», figura nueva de la apocalíptica, figura la más importante y concluyente. Pero con todo ello, la imagen del futuro se convirtió en imagen del recuerdo. Ese ingreso de una realidad vivida en el círculo de la gran historia, fué algo decisivo, algo inaudito en todo el mundo de las ideas mágicas. Los judíos, entre ellos Pablo joven, y los mandeos, entre ellos los discípulos del Bautista, lo negaron con pasión. Para éstos fué Jesús un falso Mesías, de quien habían hablado ya los más viejos textos pérsicos (1). Para éstos, El había de venir; en cambio, para la pequeña comunidad, El había venido ya. Habíanle visto, habían vivido con El. Hay que sumergirse por completo en esta concien-

(1) Jesús mismo estaba enterado de esto, como aparece en San Mateo, 24, 5 y 11.

cia para comprender su enorme superioridad en semejante tiempo. En vez de una mirada incierta hacia la lejanía, era un trozo de conmovedor presente; en vez del miedo que espera, la certidumbre que liberta; en vez de una leyenda, un sino humano vivido y presenciado. Era realmente una «buena nueva» la que predicaban aquellos hombres.

Pero ¿a quién? Ya en los primeros días se planteó el problema que hubo de decidir el destino de la nueva revelación. Jesús y sus amigos eran de nacimiento judíos; pero no pertenecían al país de Judea. Aquí, en Jerusalén, era esperado el Mesías de los viejos libros sagrados, el que había de venir sólo para el pueblo judío, en el sentido anterior de comunidad tribal. Toda la demás tierra aramea esperaba en cambio al Salvador *del mundo*, al hijo del hombre, mencionado en todos los libros apocalípticos escritos en judío, pérsico, caldeo o mandeo (1). En el primer caso era la muerte y resurrección de Jesús un acontecimiento local. En el segundo significaban un recodo de la historia universal. Pues mientras que por doquiera los judíos se habían convertido en nación mágica, sin patria ni unidad de tronco y procedencia, en cambio aquí, en Jerusalén, manteníase fuerte la concepción tribal. No se trataba de «misión a los judíos» o «misión a los gentiles». El dualismo era mucho más profundo. La palabra misión significa aquí dos cosas bien distintas. En el sentido del judaísmo no hacía falta propiamente proselitismo alguno; al contrario, el proselitismo contradecía la idea del Mesías. Los conceptos de estirpe y de misión se excluyen. Los miembros del pueblo elegido y particularmente los sacerdotes habían de *convencerse* de que las promesas eran cumplidas; con esto bastaba. Pero en el otro caso, la idea de la na-

(1) La denominación de Mesías (Christus) es judía; las denominaciones de Señor (κύριος, *divus*) y Salvador (σωτήρ, Asklepios) proceden de la región oriental aramea. Dentro de la seudomórfosis, Cristo se convierte en *el nombre* y Salvador *en el título* de Jesús. Ahora bien; Señor y Salvador eran ya de antes los títulos del culto helenístico al emperador. He aquí el sino todo del Cristianismo en su orientación hacia Occidente. (V. Reitzenstein, *Das iran. Erlös. Myst.* [*El misterio iránico de la salvación*], p. 132, nota.



ción mágica, fundada en el *consensus*, implicaba que la resurrección había establecido la verdad plena y definitiva, y, por lo tanto, que el *consensus* en torno a esta verdad constituía la *base de la verdadera nación*, la cual debía extenderse hasta comprender en su seno a las demás naciones más viejas e imperfectas en la idea. «Un pastor y un rebaño»—tal fué la fórmula de la *nueva nación mundial*. La nación del Salvador era idéntica a la humanidad. Si se considera la prehistoria de esta cultura se advierte que la discusión del concilio apostólico de Jerusalén (1) estaba ya resuelta de hecho 500 años antes; porque el judaísmo posterior al destierro—con la única excepción del estrecho círculo de Judea—había hecho prosélitos, como los persas y los caldeos y todos los demás, entre los infieles, desde el Turquestán hasta el interior de Africa, sin detenerse ante consideraciones de patria y estirpe. Sobre este punto nadie disputaba. Ni se le ocurrió siquiera a la comunidad que pudiese suceder de otro modo. Ella misma era ya el *resultado de una existencia nacional que consistía en extensión*. Los viejos textos judíos constituían un tesoro cuidadosamente conservado y la interpretación exacta, la Halacha, era cosa de los rabinos. Pero la literatura apocalíptica constituía la más completa oposición; escrita para conmover indistintamente los ánimos todos, ofrecíase a la libre interpretación de cada cual.

¿Cómo comprendieron su propio destino los más antiguos amigos de Jesús? Nos lo revela el hecho de permanecer la comunidad en Jerusalén y de frecuentar el Templo. Para estos hombres sencillos, entre los cuales estaban los hermanos de Jesús—que al principio lo habían rechazado—y la madre—que creyó en el hijo ejecutado (2)—fué el poder de la tradición judía más fuerte que el del espíritu apocalíptico. Pero su propósito de convencer a los judíos fracasó, aun cuando en un principio ingresaron en la comunidad incluso fariseos. Fueron, pues, una de las muchas sectas judaicas, y el resultado de la

(1) *Hechos de los apóstoles*, 15; Gal., 2.
(2) *Hechos*, 1, 14; véase Marcos, 6.

«confesión de Pedro» puede expresarse diciendo que ellos representaban el verdadero judaísmo, mientras que el Synedrión representaba el judaísmo falso (1).

El último destino de este círculo (2) ha caído en el olvido, por el efecto enorme que la nueva doctrina apocalíptica produjo bien pronto en todo el mundo de sensibilidad y pensamiento mágicos. Entre los posteriores partidarios de Jesús hubo muchos que realmente sintieron al modo mágico y se hallaban libres de todo espíritu fariseo. Mucho antes de Pablo resolvieron en silencio, para sí, la cuestión de las misiones y propaganda. No podían vivir sin predicar y del Tigris al Tíber fundaron por doquiera pequeños círculos, en los cuales la figura de Jesús se mezclaba en todas las formas imaginables con la masa de las figuras y doctrinas existentes (3). Y se planteó aquí otro dualismo, que se contiene también en las palabras: misiones a los judíos o a los gentiles. Pero este segundo dualismo es mucho más importante que la disputa, de antemano resuelta, entre Judea o el mundo. Jesús había vivido en Galilea. ¿Había de propagarse la doctrina por Oriente o por Occidente? ¿Como culto de Jesús o como una orden de Salvación? ¿En estrecho contacto con la iglesia pérsica o con la sincretística, que empezaban a constituirse entonces?

Sobre estos puntos decidió San Pablo, primera gran personalidad del movimiento nuevo. San Pablo fué el primero que no sólo entendió de verdades, sino también de hechos. Joven

(1) Mateo defiende esta concepción frente a Lucas. Es el único Evangelio en que aparece la palabra ecclesia en el sentido de los *verdaderos judíos* y frente a la masa que no quiere escuchar la llamada de Jesús. Esto no es misión, como Isaías no tiene sentido alguno de misión. La comunidad significa aquí una orden interna al judaísmo. (Los preceptos 18, 15-20 son incompatibles con una propagación universal.)

(2) Más tarde se dividió también en sectas, entre las cuales los Ebionitas y los Elkesaitas (con un extraño libro sacro, el *Exai*: Bousset, *Hauptprobleme des Gnosis* [*Problemas principales de la gnosis*], p. 154.

(3) En los *Hechos de los Apóstoles* y en todas las cartas de San Pablo son atacadas dichas sectas. No había religión o filosofía, antigua y aramea, que no viese formarse en su seno una especie de secta de Jesús. El peligro era seguramente grande de que la Pasión se convirtiese no en el núcleo de una doctrina nueva, sino en elemento integrante de todas las doctrinas presentes.

rabino occidental y discípulo de uno de los más famosos Tannaim, Pablo había perseguido a los cristianos como a una secta judía. Después de una conversión, semejante a las que entonces sucedían con frecuencia, se presentó a las numerosas pequeñas comunidades de Occidente y con ellas creó una iglesia que lleva *su* sello personal. Desde entonces, la iglesia pagana y la iglesia cristiana se desenvuelven con los mismos pasos y en estrecha influencia mutua hasta Jámblico y Atanasio (ambos hacia 330). Considerando este grandioso fin, siente Pablo por la comunidad de Jesús en Jerusalén un desprecio apenas encubierto. No hay en el Nuevo Testamento nada más penoso que el comienzo de la Epístola a los Galatas: Pablo ha emprendido su tarea con sus propias fuerzas, ha enseñado y edificado como le parecía mejor; al fin, tras catorce años, va a Jerusalén para hablar con los viejos compañeros de Jesús y mostrándoles su superioridad espiritual y el éxito y el hecho de su independencia, obligarles a reconocer que su creación contiene la doctrina verdadera. Pedro y los suyos, ajenos a la realidad, no conocieron la importancia de estas conversaciones. Desde este momento la comunidad madre era ya supérflua.

Pablo fué rabino en espíritu y apocalíptico en sentimiento. Reconocía el judaísmo; pero a modo de *una prehistoria*. A consecuencia de esto existieron desde este instante dos religiones mágicas con un mismo libro sacro, a saber: el Antiguo Testamento. Hubo, pues, una doble *halacha*, la primera, orientada hacia el Talmud y desenvuelta por los Tannaim de Jerusalén desde 300 antes de Jesucristo; la segunda, fundada por Pablo y perfeccionada por los padres de la Iglesia, en la dirección de los Evangelios. Y la riqueza de las representaciones apocalípticas, que circulaban entonces por doquiera (1) con sus promesas de un Salvador del mundo, quedaron condensadas por Pablo en la *certidumbre* de la salvación, tal como le

(1) Pablo las conocía muy bien. Muchas de sus más íntimas intuiciones son inimaginables sin anteriores impresiones persas y mandeas; por ejemplo: Romanos, 7, 22-24; I Corintios, 15, 26; Efesios, 5, 6 y ss., con una cita de origen persa (V. Reitzenstein, *Das iran. Erlös. Myst.* [*El misterio iránico de la salvación*], p. 6 y 133 y ss. Pero esto no de-

había sido revelada a él solo en el camino de Damasco. «*Jesús es el Salvador y Pablo su profeta*»; he aquí el total contenido de su predicación. No puede ser mayor la semejanza con Mahoma. No difieren uno de otro ni el modo de la vocación, ni en la conciencia profética, ni en las consecuencias deducidas sobre el derecho único y sobre la verdad absoluta de sus interpretaciones.

Con Pablo hace su aparición el *hombre de la urbe* en este círculo. Y al mismo tiempo también la «inteligencia». Los demás, aunque habían visitado Antioquía y Jerusalén, no habían logrado comprender la esencia de estas ciudades. Vivían adheridos a la tierra; eran campesinos, todo alma y sentimiento. Pero con Pablo aparece un espíritu educado en las grandes ciudades de estilo antiguo, un hombre que sólo en ciudades podía vivir, que ni comprendía ni apreciaba la vida campesina. Hubiera podido entenderse con Filón; pero no con Pedro. Pablo es el primero que ha visto el suceso de la resurrección *como un problema*. La santa visión de los discípulos campesinos se convirtió en su mente en una lucha de principios espirituales. ¡Cuán diferentes son entre sí la lucha en Getsemaní y la hora de Damasco! ¡Es la misma diferencia que media entre un niño y un hombre, entre la angustia del alma y la resolución del espíritu, entre la entrega a la muerte y la decisión de cambiar de partido! Pablo vió primero en la nueva secta judía un peligro para la doctrina farisea de Jerusalén. De pronto, empero, comprendió que los nazarenos «tenían razón»—palabras que no podemos imaginar nunca en boca de Jesús. Y emprende la defensa de su partido contra el judaísmo, transformando así en un *valor espiritual* lo que hasta entonces no había sido sino el conocimiento de un suceso. ¡Un valor espiritual! Pero así, San Pablo, inconscientemente, acerca el partido que defiende a los demás valores espirituales de aquel tiempo: *a las ciudades de Occidente*. En el recinto de la apocalíptica pura no había

muestra una familiaridad con la literatura pérsico-mandea. Todas esas historias circulaban por entonces como entre nosotros las leyendas y cuentos populares. Los niños las oían contar y no se sabía bien lo profundamente que arraigaban en las almas.

«espíritu» en el sentido de inteligencia urbana. Los viejos camaradas de Jesús no podían entender esto del espíritu. Sin duda escuchaban a Pablo con mirada triste y congojosa. Su imagen viva de Jesús—a quien Pablo nunca vió—palidecía ante la cruda luz de los conceptos y proposiciones. A partir de este momento el sagrado recuerdo se convirtió en un sistema de escuela. Pero Pablo tenía un sentido muy exacto de cuál era la patria verdadera de sus pensamientos. Hacia el Occidente dirigió todos sus viajes de misionero, sin atender para nada al Oriente. *Nunca traspasó los límites del Estado antiguo.* ¿Por qué fué a Roma, a Corinto y no a Edessa o Ctésifon. *¿Por qué predicó en las ciudades y no en las aldeas?*

Pablo *solo* es quien ha ocasionado esta evolución. Su energía práctica se impuso al sentimiento de todos los demás. Esto fué decisivo para el establecimiento de las tendencias urbanas y occidentales de la joven iglesia. Los últimos paganos recibieron este nombre *(pagani, campesinos)* más tarde. Un tremendo peligro amenazó al cristianismo naciente, peligro que fué conjurado por la fuerza joven y fresca del nuevo pensar religioso: y fué que al cristianismo se adhirieron con todas sus fuerzas las poblaciones felahs de las antiguas urbes cosmopolitas. Y han dejado en él visibles huellas. En cambio, ¡cuán lejos de todo esto se hallaba la personalidad de Jesús, que vivió en íntima relación con el campo y sus hombres! Jesús no había advertido la pseudomórfosis, en medio de la cual naciera; ni tenía en su alma el más mínimo rasgo de ella. Y ahora, una generación después, cuando acaso su madre aún vivía, las consecuencias de su muerte se habían convertido en un núcleo, alrededor del cual actuaba la voluntad de forma de la pseudomórfosis. Las ciudades antiguas fueron bien pronto el escenario único del desarrollo cultual y dogmático. Y si la comunidad se extendió por el Oriente fué clandestinamente, como queriendo pasar desapercibida (1). Hacia el año 100 había

(1) Las primeras misiones de Oriente han sido muy poco investigadas y es difícil todavía establecerlas en detalle. Sachau, *Chronik von Arbela* [*Crónica de Arbela*], 1915. Sachau, *Die Ausbreitung des Chris-*

ya cristianos allende el Tigris. Pero ni ellos ni sus convicciones han significado nada en el curso de la evolución de la Iglesia.

En los círculos que rodeaban a San Pablo se originó igualmente la segunda creación que determinó en esencia la figura de la nueva iglesia. A la acción de una personalidad, a la acción de San Marcos se debe el que existan Evangelios (1)—aunque la persona de Jesús y su historia exigían por sí mismas una forma poética de exposición—. San Pablo y San Marcos se encontraron con una tradición fija en las comunidades, con *el Evangelio*, esto es, una serie de referencias y relatos orales, fundados en informes e insignificantes escrituras en lengua aramea y griega. Era seguro que alguna vez habrían de aparecer escritos importantes. Pero el espíritu de los que *vivieron* con Jesús, el espíritu del Oriente en general habría producido una colección canónica de las sentencias de Jesús, colección que, completada en los concilios, cerrada y provista de un comentario, habría constituído el resultado natural. A esto se hubiera añadido una apocalipsis de Jesús con la resurrección en el centro. Pero el Evangelio de San Marcos acabó con los gérmenes de esta literatura. El Evangelio de San Marcos fué escrito hacia 65, al mismo tiempo que las últimas epístolas de San Pablo, y en griego, como éstas. De esta suerte su autor, que no sospechaba la importancia de su librito, ha sido una de las personalidades más importantes, no sólo del cristianismo, sino de la cultura arábiga en general. Todos los intentos anteriores desaparecieron. Las únicas fuentes sobre Jesús que que-

---

tentums in Asien [*La propagación del cristianismo en Asia*], artículo en Actas de la Academia prusiana, 1919. Harnack, *Mision und Ausbreitung des Christentums* [*Misiones y propagación del Cristianismo*], II, p. 117 y ss.

(1) Los investigadores que, en estilo harto erudito, discuten sobre un Marcos primario, una fuente más antigua de los doce, etc., olvidan que aquí lo esencialmente nuevo es que San Marcos representa el primer «libro» del Cristianismo, un libro escrito según un plan y con un sentido de conjunto. Tales obras no son nunca el resultado natural de una evolución, sino el mérito de un hombre solo, y ésta de que hablamos representa sin duda un recodo de la historia.

daron fueron las que estaban escritas en forma de Evangelio. Y tan evidente pareció esto que, en adelante, la palabra Evangelio dejó de designar un contenido y pasó a significar una forma. La obra se debe al deseo de ciertos círculos paulinos, acostumbrados a la literatura, que no habían oído nunca hablar de Jesús a un compañero del Maestro. Es un *cuadro apocalíptico de la vida de Cristo, desde lejos.* La experiencia directa queda susbtituída por la narración, una narración tan escueta y sincera que la tendencia apocalíptica no se advierte (1), aunque constituye la base y supuesto de todo. No es la palabra de Jesús, sino la doctrina de Jesús en su concepción paulina, lo que constituye la materia de este libro. El primer libro cristiano se origina en la creación de San Pablo; pero esta misma resulta bien pronto inimaginable sin dicho libro y sus sucesores.

Pues ahora surge lo que Pablo, ferviente escolástico, no quiso nunca; pero lo hizo inevitable por la dirección misma de su actuación. Ahora surge la *Iglesia de la nación cristiana, con su culto propio.* La comunidad sincretística, a medida que se hacía consciente de sí misma, iba condensando los innumerables cultos ciudadanos y los nuevos cultos mágicos y daba a este tejido una forma henoteística, merced a un culto supremo. El culto de Jesús, mientras tanto, en las más antiguas comunidades occidentales, fué descomponiéndose y enriqueciéndose hasta convertirse en una masa de cultos con estructura semejante (2). En torno al nacimiento de Jesús, del que los discípulos nada saben, formóse una historia infantil. Esta historia no aparece todavía en San Marcos. Sin duda, según la apocalipsis de los antiguos persas, el Saoshyant, el Salvador de los últimos

(1) Propiamente San Marcos es *El* Evangelio. Después de San Marcos vienen las obras partidistas, como *San Lucas* y *San Mateo:* el tono del relato se convierte en éstas en tono de leyenda y va a parar a las novelas de Jesús (como los Evangelios de Pedro y Jacobo) pasando por el evangelio de Juan.

(2) Si se emplea la voz católico en su sentido más antiguo (Ignacio ad Smyrn. 8): la comunidad universal como *suma* de las comunidades culturales, entonces *ambas* iglesias son «católicas». En Oriente esa palabra carece de sentido. La Iglesia nestoriana no es una suma, como no lo es la pérsica; es una unidad mágica.

días, había de nacer de una virgen. Pero el nuevo mito occidental tuvo una significación muy distinta y consecuencias incalculables. Porque ahora, en el terreno de la pseudomórfosis, alzóse junto a Jesús hijo, y muy por encima de él, la figura de la Madre de Dios, de la Diosa Madre, y esta figura representó también un sencillo sino humano, de tan cautivadora fuerza que sobrepujó y al fin asumió en sí las innumerables vírgenes y madres del sincretismo: Isis, Tanit, Cibeles, Demeter y todos los misterios de nacimiento y dolor. Según Ireneo es la Eva de una nueva humanidad. Orígenes defendió su virginidad permanente. Ella, dando nacimiento al Dios Salvador, es propiamente la que salva al mundo. La María *theotokos*, la engendradora de Dios, constituyó gran escándalo para los cristianos orientales que vivían más allá de los límites antiguos. Y las proposiciones dogmáticas, que se derivaron de esta representación de la Virgen María, fueron en último término la ocasión para que los monofisitas y nestorianos se separasen de la iglesia occidental y estableciesen la pura religión de Jesús. Pero cuando la cultura faústica despertó y sintió la necesidad de un gran símbolo que diese expresión sensible a su sentimiento primario del tiempo infinito, de la historia y de la serie de las generaciones, hubo de colocar en el centro del cristianismo gótico-germano-católico la *Mater Dolorosa y no el Salvador doliente.* Durante varios siglos de fecunda intimidad ha sido esa figura femenina el conjunto y cifra del sentimiento faústico, el fin de toda poesía, arte y veneración piadosa. Todavía hoy, en el culto, en las oraciones de la Iglesia católica y sobre todo en el sentimiento de los fieles, ocupa Jesús el segundo lugar después de la Madonna (1).

Junto al culto de María surgieron los innumerables cultos de los santos, cuyo número seguramente no le va en zaga al de las antiguas deidades locales. Y cuando la Iglesia pagana se extinguió definitivamente, pudo la cristiana recoger en su

(1) Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* [*Origen y comienzos del Cristianismo*], 1921, p. 77 y ss.

seno el tesoro de los cultos locales en forma de veneración a los santos.

Pero San Pablo y San Marcos decidieron también otro punto cuya importancia no cabe exagerar. Consecuencia de *su* misión fué convertir al griego en idioma de la Iglesia y de sus libros santos, y ante todo del primer Evangelio. Este resultado, al principio, no era ni verosímil siquiera. ¡Y piénsese en lo que implicaba el hecho de una literatura sacra en lengua *griega!* La Iglesia de Jesús fué artificialmente separada de su origen anímico e injertada en un tronco extraño, erudito. Perdióse el contacto con la población aramea de la comarca madre. A partir de ese instante, las dos iglesias—la cristiana y la sincretística—tuvieron el mismo idioma, la misma tradición intelectual, los mismos tesoros bibliográficos de las mismas escuelas. Las literaturas arameas del Oriente, mucho más primitivas, escritas y pensadas en el idioma de Jesús y sus discípulos, las literaturas propiamente mágicas quedaron desde entonces privadas de colaborar en la vida de la Iglesia. Nadie podía leerlas; nadie las buscó; pronto fueron olvidadas. Aunque los textos sagrados de la religión pérsica y de la judía estaban escritos en avesta y en hebreo, sin embargo, el idioma de sus creadores e intérpretes, el idioma de toda la apocalíptica—en que había crecido la doctrina de Jesús y la doctrina sobre Jesús—, el idioma de los sabios en todas las grandes escuelas de Mesopotamia era el idioma arameo. Pues bien; todo esto desapareció del círculo visual; y en su lugar ingresaron Platón y Aristóteles que los escolásticos de las dos Iglesias, la pagana y la cristiana, en común labor e idéntico sentido, interpretaron falsamente.

El último paso en esa dirección quiso darlo Marción. Marción iguala a San Pablo en talento organizador y lo supera con mucho en energía morfogenética del espíritu; pero le es inferior en el sentido de lo posible y real. Por eso fracasaron sus grandes propósitos (1). Consideró Marción la creación de San

(1) Hacia 85-155, véase Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott* [*Marción, el Evangelio del Dios extraño*], 1921.

Pablo, con todas sus consecuencias, como la base para fundar sobre ella la religión propiamente redentora. Percibió cuan absurdo era que el cristianismo y el judaísmo, rechazándose uno a otro sin piedad, tuvieran, sin embargo, el mismo libro sagrado, el canon *judío*. Parécenos hoy en efecto inconcebible que esta situación haya durado cien años. Piénsese en lo que significa el sagrado texto para toda clase de religiosidades mágicas. En esto vió Marción la «conjura contra la verdad» y un inminente peligro para la doctrina que Jesús quiso y que, según Marción, no había llegado a realizarse todavía. Pablo, el profeta, declaró que el Antiguo Testamento estaba *cumplido y cerrado*. Marción, el fundador religioso, lo declara *superado y caduco*. Quiere extirpar todo resto de judaísmo. Durante toda su vida combate el judaísmo. Como todo verdadero fundador de religiones, como toda época creadora en el terreno religioso, como Zaratustra y los profetas de Israel, como los griegos homéricos y los germanos convertidos al cristianismo, consideró Marción los viejos dioses cual reprobables potencias (1). Jehová, como viejo dios creador, es el principio «justo» y, *por lo tanto, malo* (2); Jesús, como encarnación del Dios Salvador en esa mala creación, es el principio «extraño» y, por lo tanto, bueno. Se advierte aquí patente el sentimiento fundamental mágico y, particularmente, pérsico. Marción era de Sinope, antigua capital del reino de Mitrídates, reino cuya religión queda desde luego indicada por el nombre de sus reyes. Allí fué donde antaño nació el culto de Mithra.

Pero a esta nueva doctrina correspondía también un nuevo libro sagrado. Para toda la cristiandad había sido hasta entonces canónica la «ley y los profetas». Pero ésta era la *Biblia del dios judío*, la que justamente por entonces acababa de colec-

---

(1) Harnack, op. cit., p. 136 y ss. N. Bonwetsch, *Grundriss der Dogmengeschichte* [*Manual de historia dogmática*], 1919, p. 45 y ss.

(2) Uno de los más profundos pensamientos de toda la historia religiosa, pensamiento que por siempre resultará incomprensible al hombre común piadoso, es éste de Marción que equipara lo «justo» con el mal y, en este sentido contrapone la ley del Antiguo Testamento al Evangelio del nuevo.

cionar definitivamente el Synedrión en Jabna. Los cristianos tenían, pues, un libro endemoniado en sus manos. Marción le opuso la Biblia del Salvador, ordenada igualmente con escritos que hasta entonces circulaban por las comunidades como meros libros de edificación, sin autoridad canónica (1); en lugar de la Tora puso el Evangelio—*único* y *verdadero*—que construyó con varios Evangelios parciales, estropeados y falsos en su opinión; en lugar de los profetas israelitas puso las epístolas de San Pablo, *único profeta de Jesús*.

Así, pues, fué Marción propiamente el creador del Nuevo Testamento. Por lo mismo hay que citar aquí esa figura que le es estrechamente afín, la figura de ese misterioso desconocido que, poco antes, había escrito el Evangelio «según San Juan». No quiso éste ni aumentar ni substituir a los Evangelios *propiamente dichos*. Quiso, con plena conciencia, crear algo distinto de San Marcos, algo completamente nuevo, el primer «libro sagrado» en la literatura cristiana, el Corán de la nueva religión (2). El libro demuestra que ya la religión cristiana era sentida como algo firme, sólido y perdurable. La idea de que el fin del mundo está próximo, idea de que estuvo lleno Jesús y que compartieron Pablo y Marcos, queda ya muy atrás de «Juan» y de Marción. La apocalíptica termina. La mística comienza. El contenido no es la doctrina de Jesús, ni la de Pablo, sino el misterio del cosmos, de la cueva cósmica. No se trata ya de Evangelio. No la figura del Salvador, sino el principio del *logos* constituye el sentido y centro del acontecer. La historia de la infancia es rechazada también; no ha nacido un Dios, sino que existe y peregrina por la tierra en figura de hom-

(1) Hacia 150. V. Harnack, op. cit., p. 32 y ss.

(2) Sobre los conceptos de Corán y Logos se hablará después. Sucede en esto, como en San Marcos, que la cuestión más importante no es la de sus bases previas, sino la de cómo pudo surgir la idea novísima de tal libro, que se anticipa y hace posible el plan marciónico de formar una Biblia cristiana. El libro supone un gran movimiento espiritual (¿en Asia menor oriental?) que casi no tiene noticias de los judeocristianos y aun está muy alejado del mundo de las ideas paulinas-occidentales. Pero nada sabemos de su lugar y de su índole.

bre. Y ese Dios es una trinidad: Dios, el espíritu de Dios, la palabra de Dios. Este libro sagrado del cristianismo primitivo contiene por vez primera el problema mágico de la substancia, que dominará exclusivamente en los siglos siguientes y, por último, conducirá a la división de la religión en tres iglesias. Y tiene interés el advertir—por los indicios que esto supone—que la solución a que más se aproxima es la representada por el Oriente nestoriano. Es el más «*oriental*» de los Evangelios, a pesar de la palabra griega *logos*, o quizá por esa palabra misma; y hay que añadir que no presenta a Jesús como el portador de la última y total revelación. Es el segundo enviado. Pero ha de venir *otro* (14, 16, 26; 15, 26). Esta es la extraña doctrina que Jesús mismo anuncia; y es lo decisivo en este libro misterioso. Aquí de pronto se revela la fe del Oriente mágico. Si el *logos* no va, el paracleto (1) no puede venir (16, 7); pero entre ambos está el último Eon, el reino de Ahriman (14, 30). La Iglesia de la pseudomórfosis, dominada por el espíritu paulino, combatió mucho tiempo al Evangelio de San Juan y no lo reconoció hasta que la doctrina escandalosa, obscuramente indicada, no fué recubierta por una interpretación paulina. Lo que había en esa doctrina se reconoce por algunos fenómenos interesantes: el movimiento de los montanistas (hacia 160 en Asia menor) que sin duda se refieren a una tradición oral y que anunciaban en Montano la aparición del Paracleto y el fin del mundo. Los montanistas encontraron mucho eco. En Cartago, Tertuliano desde 207 se declaró por ellos. Hacia 245, Mani—que estaba muy familiarizado con las corrientes del cristianismo oriental (2)—rechazó, en su gran creación religiosa, al Jesús humano de San Pablo por demoníaco y reconoció por verdadero Jesús al Logos de San Juan, declarándose a sí mismo el Paracleto de San Juan. En Cartago, San Agustín profesó el maniqueísmo y es bien significativo que estos dos movimientos acabaran fundiéndose con el de Marción.

(1) *Vohu mano* el espíritu de la verdad, en la figura del Saoshyant.
(2) También Bardesanes y el sistema de los Hechos de Tomás andan cerca de Mani y de «Juan».

Pero volvamos a Marción, que llevó a cabo la idea de «Juan», creando una Biblia cristiana. Y cuando, casi ya un anciano, las comunidades del extremo Occidente asustadas se separaron de él (1), dió el paso definitivo y fundó una iglesia propia, la iglesia de la Salvación, de estructura magistral (2). Entre los años 150 y 190 fué el marcionismo una potencia, y hasta el siglo siguiente no consiguió la Iglesia vieja reducir a los marcionitas al rango de una secta. Más tarde, en el amplio Oriente, hasta el Turquestán, gozaron de poderosa valía y, por último—rasgo muy significativo que indica bien cuál era su fundamental sentir—, se fundieron con los maniqueos (3).

Sin embargo, la hazaña de Marción no fué infructuosa. El sentimiento pleno de su superioridad llevó a Marción a estimar demasiado débiles las fuerzas de resistencia en la Iglesia establecida. Pero, como Pablo antes y Atanasio después, fué un salvador del cristianismo, en un momento en que éste amenazaba ruina; y si la unión de los cristianos se hizo no según su idea, sino en contraposición a ella, esto no significa menoscabo en la grandeza de sus pensamientos. La Iglesia precatólica, es decir, la *Iglesia de la pseudomórfosis,* nació en su forma grandiosa hacia 190, al defenderse frente a la Iglesia de Marción, cuya organización copió. Pero, además, substituyó la Biblia de Marción por otra dispuesta en idéntica manera: con los Evangelios y las epístolas de los apóstoles que luego fueron unidos a la ley y a los profetas. Por último, cuando la reunión de los dos Testamentos decidió definitivamente sobre el concepto del judaísmo, combatió también la tercera creación de Marción, su teoría de la salvación, iniciando la formación de una teología propia, sobre la base de la posición del problema que Marción presentara.

Pero esta evolución se verificó exclusivamente en el territorio de la antigüedad. Por eso la Iglesia, orientada contra Mar-

(1) Harnack, op. cit., p. 40. La ruptura con la Iglesia tuvo lugar en 144 en Roma.

(2) Harnack, op. cit., p. 181 y ss.

(3) Como toda religión mágica, tenían su escritura propia, que fué haciéndose cada vez más semejante a la de los maniqueos.

ción y contra la exclusión marciónica del judaísmo, fué para el judaísmo talmúdico,—cuyo centro espiritual estaba ahora en Mesopotamia, en las escuelas de Mesopotamia—un aspecto del paganismo helenístico. La destrucción de Jerusalén fué un hecho que trazó límites tales, que ninguna potencia pudo superarlos y borrarlos en el mundo de los hechos. La conciencia, la religión y el idioma son harto afines en lo interior; y sucedió que la separación completa entre los dos territorios lingüísticos, uno el griego de la pseudomórfosis y otro el arameo del territorio propiamente arábigo, creó desde el año 70 dos esferas distintas de evolución en la religiosidad mágica. En el límite occidental de la cultura joven hallábanse los cultos paganos, la Iglesia de Jesús llevada allá por San Pablo y los judíos griegos, por el estilo de Filón; y estos tres elementos estaban unidos por un idioma y literatura comunes, de suerte que el judaísmo griego se incorporó al cristianismo ya en el siglo primero, y el helenismo, junto con el cristianismo, creó una filosofía *común*. En el territorio de lengua aramea, desde el Orontes hasta el Tigris, hallábanse el judaísmo y el persismo que crearon ambos, en el Talmud y en el Avesta, una teología y una escolástica rigurosa, en estrecha mutua acción; y ambas teologías, desde el siglo IV, ejercieron *la más fuerte influencia sobre el cristianismo de lengua aramea, opuesto al cristianismo de la pseudomórfosis.* Este cristianismo arameo acabó separándose del occidental en la forma de la iglesia nestoriana.

Aquí, en Oriente, la diferencia entre la intelección perceptiva y la intelección verbal—ojos y letras—, diferencia que constituye la forma primaria de toda conciencia humana, se desenvolvió en los métodos puramente arábigos de la mística y la escolástica. La certidumbre apocalíptica, la gnosis en el sentido del siglo I, como Jesús quiso darla (1), la contemplación y sensación vidente es la de los profetas de Israel, de los Gathas, del Sufismo y aun puede rastrearse en Spinoza, en el Mesías

(1) Mateo, 11, 25 y ss. Véase Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. d. Christ.* [*Origen y comienzos del Cristianismo*], p. 286 y ss., donde se descubre la forma vieja y oriental de la gnosis, su forma auténtica.

polaco Baalschem (1) y en Mirza Ali Mohamed, el místico fundador de la secta babista (ejecutado en Teherán en 1850). La otra certidumbre, la paradosis, es propiamente el método talmúdico de la interpretación verbal, que San Pablo dominaba por completo (2) y que penetra en todas las obras posteriores del Avesta como igualmente en la dialéctica nestoriana (3) y en toda la teología del Islam.

Frente a todo esto, la pseudomórfosis constituye un territorio completamente uniforme, donde florece la aceptación mágica de la fe (pistis) y la convicción metafísica (gnosis) (4). La forma occidental de la fe mágica ha sido formulada para los cristianos por Ireneo y sobre todo por Tertuliano. El famoso *credo quia absurdum* de este último, es el conjunto de esa certidumbre por fe. El «pendant» a esto, en el paganismo, se encuentra, en las Enneadas de Plotino y en el libro de Porfirio, «Retorno, del alma a Dios» (5). Pero también para los grandes escolásticos de la iglesia pagana hay el padre *(nus)*, el hijo y el ser intermedio. Para Filón es el logos el primogénito y segundo Dios. La doctrina del éxtasis, de los ángeles y de los demonios de las dos substancias anímicas es corriente en todos ellos; y Plotino, como Orígenes, discípulos ambos del mismo maestro muestran a las claras cómo la escolástica de la pseudomórfosis consiste en desenvolver los conceptos e ideas mágicos al hilo de los textos platónicos y aristotélicos, mediante una interpretación sistemáticamente falseada.

El concepto propiamente central en todo el pensamiento de la pseudomórfosis es el logos. Este es, en su aplicación y desarrollo,

(1) Más adelante hablaremos de él.
(2) Un ejemplo típico en Gal, 4, 24-26.
(3) Loafs, *Nestoriana,* 1905, p. 165 y ss.
(4) La mejor evolución de los pensamientos comunes a ambas iglesias se encuentra en Windelband, *Gesch. d. Philosophie* [*Historia de la filosofía*], 1900, p. 177. Una exposición de la historia de los dogmas en la iglesia cristiana nos da Harnack, *Dogmengeschichte* [*Historia de los dogmas*], 1914. La historia de los dogmas de la iglesia pagana nos la ofrece—inconscientemente—Geffken en su libro *Der Ausgang der griechisch römischen Heidentums* [*Final del paganismo greco-romano*], 1920.
(5) V. Geffken, op. cit., p. 69.

el símbolo fiel de la pseudomórfosis. No puede decirse que haya en esto la menor influencia del pensamiento «griego»—antiguo—. No vivía entonces hombre alguno en cuya disposición mental tuviese cabida el concepto heraclítico o estoico del *logos*. Pero tampoco puede decirse que las distintas teologías avecindadas en Alejandría hayan desenvuelto en pura evolución la realidad mágica a que se refería el concepto de *logos*, esa realidad mágica que en las representaciones pérsicas y caldeas representa, bajo los nombres de espíritu o palabra de Dios, un papel tan decisivo como en la doctrina judía bajo los nombres de *ruach* y *memra*. Con la teoría del *logos*, ha resultado que una fórmula antigua, pasando por Filón y el Evangelio de San Juan—cuya profunda influencia en Occidente está en terreno escolástico—vino a ser no sólo un elemento de la mística cristiana, sino, en último término, un *dogma* (1). Era inevitable. Ese dogma de *ambas* Iglesias es el aspecto de ciencia que corresponde al aspecto de fe representado de una parte por los cultos sincretísticos y de otra por los cultos de María y de los santos. Pero el sentimiento oriental alzóse desde el siglo IV contra ambas cosas, contra el dogma y contra el culto.

La historia de estas ideas y conceptos se repite, para la vista, en la historia de la arquitectura mágica (2). *La forma fundamental de la pseudomórfosis es la basílica.* Era conocida antes de los cristianos por los judíos de Occidente y por las sectas helenísticas de los caldeos. Así como el *logos* del Evangelio de San Juan es un concepto primario mágico vestido a la antigua, así también la basílica es un espacio mágico, cuyas paredes interiores semejan las superficies exteriores de un templo; es un santuario antiguo vuelto hacia dentro, interiorizado. La forma constructiva del Oriente puro es la *cúpula*, la *mezquita*, que, sin duda alguna, existía mucho antes de las más antiguas iglesias cristianas, en los templos de los persas y caldeos, en las sinagogas de Mesopotamia y acaso en los templos de Saba.

(1) Harnack, *Dogmengeschichte* [*Historia de los dogmas*], p. 165.
(2) Véase 1.ª parte, c. III.

Los intentos de composición y arreglo entre Oriente y Occidente, en los concilios de la época bizantina, hállanse simbolizados en la forma mixta de la basílica cupular. En esta parte de la historia de la arquitectura eclesiástica, exprésase también el gran giro que describió la Iglesia con San Atanasio y Constantino, los últimos grandes salvadores del cristianismo. Aquél creó el dogma fijo de Occidente y el monaquismo, a cuyas manos poco a poco fué pasando, al petrificarse, la doctrina de las escuelas; éste fundó el Estado de la nación cristiana, al que, finalmente, fué a aplicarse el nombre de «griego». La basílica cupular es el símbolo arquitectónico de esa evolución.

B

EL ALMA MAGICA

8.

El mundo, tal como se dilata ante la vigilia mágica, posee una especie de extensión que puede llamarse cueviforme (1). Es muy difícil para el hombre occidental encontrar en su provisión de conceptos aun sólo una palabra que pueda evocar el sentido del «espacio» mágico. Porque «espacio» significa para la sensibilidad de ambas culturas cosas completamente distintas. El mundo como cueva es tan diferente del mundo faústico como lejanía, con su apasionado afán de profundidad, como diferentes son ambos del mundo antiguo, conjunto de las cosas corporales. El sistema copernicano, en el que la tierra se pierde, ha de parecerle al pensamiento arábigo extravagante y frívolo. La Iglesia de Occidente tenía perfecta razón al oponerse a una representación incompatible con el sentimiento cósmico de Jesús. Y la *astronomía cueviforme* de los caldeos, que tan natural y convincente parecía a los persas y judíos, a los hombres de la pseudomórfosis y del Islam, fué incomprensible para los pocos griegos auténticos que llegaron a conocerla; y si éstos consiguieron entrar en ella fué transformando previamente el sentido de sus fundamentos espaciales.

La oposición entre microcosmos y macrocosmos, que es idéntica a la conciencia vigilante, da lugar en el cuadro cósmico de cada cultura a estas oposiciones semejantes de sentido

---

(1) Según una expresión de L. Frobenius, *Paideuma*, 1920, p. 20.

simbólico. Toda sensibilidad o inteligencia, toda fe o saber de un hombre quedan configurados por una oposición primaria que hace de ellos, sin duda, actividades individuales, pero también expresiones de la totalidad. En la antigüedad conocemos la oposición entre forma y materia, oposición que domina y envuelve toda conciencia vigilante; en la cultura occidental conocemos la oposición de fuerza y masa. En la antigüedad, la oposición va a perderse en lo pequeño y lo singular; en la cultura faústica se descarga en líneas de acciones y reacciones. Pero en la acepción del universo como cueva, la oposición perdura, flotando, cerniéndose por doquiera en incierta lucha; y así se eleva a ese dualismo primigenio—«semítico»—que, en mil formas, y sin embargo, el mismo siempre, llena el sentimiento mágico. La luz penetra en la cueva y la libra de las tinieblas (Juan, 1, 5). Luz y tinieblas son substancias mágicas. El arriba y el abajo, el cielo y la tierra se convierten en poderes esenciales que se combaten. Pero esas oposiciones de la sensibilidad primaria se mezclan con las oposiciones oriundas de la inteligencia pensante y valorante: bien y mal, Dios y Satán. La muerte no es para el autor del Evangelio de San Juan, como tampoco para el celoso muslim, el término de la vida, sino un algo, una fuerza junto a la vida y ambas—vida y muerte—se disputan la posesión del hombre.

Pero más importante que todas esas oposiciones aparece todavía la oposición entre el *espíritu* y el *alma*—en hebreo *ruach* y *nephesch*, en pérsico *ahu* y *urvan*, en mandeo *monuhmed* y *gyan*, en griego *pneuma* y *psyche*—que despunta primero en el sentimiento fundamental de las religiones proféticas, recorre luego toda la apocalíptica y, por último, informa y dirige todas las concepciones del universo en la cultura ya despierta: Filón, San Pablo, Plotino, Gnósticos, Mandeos, San Agustín, el Avesta, el Islam, la Kábala. *Ruach* significa primitivamente el viento y *nephesch* el aliento (1). La *nephesch* tiene

(1) Las piedras de las almas, en los sepulcros judíos, sabeos e islámicos, se llaman también *nephesch*. Son evidentemente símbolos del movimiento hacia arriba. A éstas pertenecen las enormes estelas de



siempre alguna afinidad con el cuerpo, con lo terrenal, con el abajo, con el mal, con las tinieblas. Su afán es el «arriba». La *ruach* pertenece a lo divino, a lo alto, a la luz. Al descender sobre el hombre provoca en él el heroísmo (Sansón), la ira sacra (Elías), la iluminación del juez que juzga (Salomón) (1) y todas las diferentes especies de profetismos y éxtasis. Se vierte sobre el hombre (2). A partir de Isaías 11, 2, es el Mesías la encarnación del *ruach*. Según Filón y la teología islamita, los hombres se dividen por nacimiento en psíquicos y pneumáticos (los «elegidos»—concepto genuino del mundo-cueva y del Kismet)—. Todos los hijos de Jacob son pneumáticos. Para San Pablo (I Corint., 15) el sentido de la resurrección se encuentra en la oposición de un cuerpo psíquico y un cuerpo pneumático y esta oposición en él, en Filón y en la apocalipsis de Baruch coincide con la oposición entre cielo y tierra, luz y obscuridad (3). El Salvador es para él el pneuma celeste (4). En el Evangelio de San Juan, el Salvador, como logos, se funde con la luz. En el neoplatonismo aparece en la forma del *nus* o el Todo-Uno, según el uso antiguo del concepto, en oposición a la physis (5). San Pablo y Filón han equiparado el espíritu y la carne con el bien y el mal, según la división «antigua»—occidental—de los conceptos. San Agustín (6), como maniqueo, los opone ambos, que son malos por naturaleza, a Dios que es el único bien; su división de los conceptos es de estilo pérsico

---

pisos en Axum, de los siglos I-III después de Jesucristo, es decir, de la gran época de las religiones primitivas mágicas. La estela gigantesca, caída ya desde hace tiempo, es el monolito más grande que conoce la historia del arte; es mayor que todos los obeliscos egipcios (*Deutsche Aksum-Expedition*, t. II, p. 28 y ss.).

(1) En ella descansa la idea y la práctica del derecho mágico. (Véase p. 106.)

(2) Isaías, 32, 15; IV Esra, 14, 39; *Hechos de los Apóstoles*, 2.

(3) Reitzenstein, *Das iran. Eslösungsmysterium* [*El misterio iránico de la salvación*], p. 108.

(4) Bousset, *Kyrios Christos*, p. 142.

(5) Windelband, *Gesch. d. Phil.* [*Historia de la filosofía*]; Windelband-Bonhöffer, *Gesch. d. antiken Phil.* [*Historia de la filosofía antigua*], 1912, p. 328; Gefcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heindentums* [*Final del paganismo greco-romano*], 1920, p. 51.

(6) Jodl, *Gesch. d. Ethik.* [*Historia de la ética*] I,.p. 58.

oriental y sobre ella funda luego su teoría de la gracia, que se ha desarrollado en el Islam en igual forma, aunque independientemente de él.

Pero las almas, en lo profundo, son singulares y aisladas; el pneuma, en cambio, es uno y siempre el mismo. El hombre *posee* un alma; pero *participa* en el espíritu de la luz y del bien. Lo divino desciende sobre el hombre y así reúne a todos los individuos de aquí abajo con el Uno de la altura. Este sentimiento primario que domina toda la fe y creencias de los hombres mágicos es algo único y distingue no sólo su concepción del mundo, sino toda la religiosidad mágica en el núcleo mismo de su esencia. Esta cultura mágica fué, como hemos visto, propiamente la cultura de en medio y hubiera podido tomar de las culturas circundantes sus formas y pensamientos. No lo hizo, sin embargo; y el no haberlo hecho, el haber permanecido dueña de sí a pesar de las insistentes ofertas, demuestra que la diferencia era infranqueable. Sólo algunos nombres aceptó de los tesoros de la religión babilónica y egipcia. Las culturas antigua e índica, o mejor dicho, las civilizaciones de estas dos culturas, helenismo y budismo, lograron confundir la expresión de la cultura mágica hasta el punto de producir en ella lo que hemos llamado pseudomórfosis; pero no consiguieron tocar a su esencia íntima. Todas las religiones de la cultura mágica, desde las creaciones de Isaías y Zaratustra hasta el Islam, constituyen una unidad perfecta del sentir cósmico. Y así como en la creencia del Avesta no hay ni un rasgo bramánico y en el cristianismo primitivo no hay ni rastro de sentimiento antiguo, sino sólo nombres, imágenes y formas exteriores, así también el cristianismo germano católico de Occidente, al apropiarse el tesoro de los dogmas y usos cristianos, no conservó ni un soplo del sentir cósmico que animaba la religión de Jesús.

El hombre faústico es *un yo*, una potencia atenida a sí misma y que, en última instancia, decide sobre el infinito; el hombre apolíneo es un *soma*, un cuerpo entre otros muchos, que no responde mas que de sí mismo; pero el hombre mágico, con su ser espiritual, es sólo *parte integrante de un «nosotros» pneu-*

mático, que descendiendo de la altura, es uno y el mismo en todos los partícipes. Como cuerpo y alma se pertenece a sí solo; pero algo distinto, extraño y más alto añora en él. Por eso el hombre mágico se siente, con todas sus opiniones y convicciones, como simple miembro de un *consensus* que, emanado de la divinidad, excluye todo error, pero al mismo tiempo también toda posibilidad de un yo valorante. La verdad es para él algo distinto que para nosotros. Todos nuestros métodos de conocimiento, fundados en el *juicio propio, individual,* son para él capricho, fantasía, ceguera; los resultados de esta ciencia le aparecen obra del malo, que confunde el espíritu y engaña acerca de sus disposiciones y objetivos. He aquí el último arcano—para nosotros incomprensible—del pensar mágico en su universo cueviforme. La imposibilidad de un yo pensante, creyente, sapiente es la base sobre que descansan todas las representaciones fundamentales de todas estas religiones. Mientras el hombre antiguo se encuentra ante sus dioses como un cuerpo ante otros cuerpos; mientras el hombre faústico, con su yo y su voluntad, siente en su amplio mundo el yo omnipotente de la deidad, que es también una voluntad faústica, en cambio la divinidad mágica es la incierta y misteriosa fuerza de la altura, que a capricho se encoleriza o dispensa su gracia, desciende a la obscuridad o eleva al alma a la luz. Absurdo es pensar en una voluntad propia; pues «voluntad» y «pensamiento» son, en el hombre, actuaciones de la divinidad. Este sentimiento primordial inconmovible, que permanece incólume e idéntico en su tipo a través de todas las conversiones, iluminaciones y disquisiciones en que puede expresarse, trae necesariamente consigo la idea del mediador divino, del que convierte en beatitud el tormento de esa situación; idea que reúne a todas las religiones mágicas en un grupo completamente distinto de las religiones que florecen en otras culturas.

La idea del logos, en su sentido más amplio, abstraída de la percepción luminosa en la cueva, forma en el pensamiento mágico el «pendant» exacto de la idea religiosa. Significa que de la inaccesible divinidad se desprende el espíritu, la «palabra»

como sustento de la luz y portadora de todo bien, y entra en relación con el ser humano para elevarlo, henchirlo, salvarlo. Esta diferenciación de tres substancias que, en el pensamiento religioso no contradice a su unidad, es conocida ya en las religiones proféticas. El alma refulgente de Ahura Mazda es la palabra (Jascht 13, 31) y su espíritu santo *(spenta mainyu)* conversa, en uno de los más viejos gathas, con el espíritu malo *(angra mainyu,* Jasna, 45, 2). Igual representación palpita en toda la escritura de los judíos. Entre los caldeos, la idea está ya formada en la separación de Dios y su palabra y en la contraposición de Marduk y Nabu; luego despunta poderosa en toda la apocalíptica aramea y permanece despierta y creadora en Filón y San Juan, en Marción y Mani, en las doctrinas talmúdicas y luego en los libros cabalísticos de Jezirah y Sohar, en los concilios y obras de los Padres de la Iglesia, en el Avesta posterior y finalmente en el Islam que, poco a poco, va convirtiendo a Mahoma en el *logos;* y la religión popular ha fundido el Mahoma místico y presente, el Mahoma *vivo* con la figura de Cristo (1). Esta representación es tan evidente para el hombre mágico que hasta ha conseguido quebrar la estructura severamente monoteísta del Islam primitivo; junto a Alah, como palabra de Dios (Kalimah) aparece el espíritu santo (ruh) y la «luz de Mahoma».

Para la religión popular la primera luz que salió de la creación es la luz de Mahoma en la forma de un pavo real (2), creado de «blancas perlas» y envuelto en velos. Pero el pavo real es ya entre los mandeos el enviado de Dios y el alma primaria (3), y en algunos sarcófagos cristianos primitivos aparece como símbolo de la inmortalidad. La perla luminosa, que ilumina la obscura mansión del cuerpo, es el espíritu ingresado en el hombre, el espíritu pensado como substancia, tanto en los mandeos

(1) M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam* [*Las ideas religiosas del pueblo en el Islam actual*], 1917, p. 381. Los schiitas han trasladado a Alí la idea del logos.

(2) Wolff, *Muhammedanische Eschatologie,* 3, 2 y ss.

(3) El libro de Juan, de los mandeos, c. 75.

como en los hechos de los apóstoles de Tomás (1). Los jezidi (2) adoran al *logos* en forma de pavo real y de luz; son éstos, con los drusos, los que han conservado más pura la concepción vieja pérsica de la trinidad substancial.

Vuelve, pues, una y otra vez la idea del *logos* al sentimiento de la luz, de donde la inteligencia mágica la sacara. *El mundo del hombre mágico está imbuído en un matiz y emoción de cuento* (3). Amenazan al hombre diablos y espíritus malos; protégenle ángeles y hadas. Hay amuletos y talismanes; misteriosas comarcas, ciudades, edificios y entes; caracteres secretos de escritura, el sello de Salomón y la piedra filosofal. Y sobre todo esto se derrama refulgente la luz en la cueva del mundo, luz empero que siempre está como amenazada de que una noche fantasmal se la trague. Quien se asombre ante esta suntuosidad de imágenes piense en que Jesús vivió todo esto y que sólo en este mundo de representaciones es comprensible su doctrina. La apocalipsis no es sino una visión de cuento, exaltada a su máxima potencia trágica. Ya en el libro de Henoch aparecen el palacio cristalino de Dios, las montañas de diamante y la prisión de las estrellas infieles. Fabuloso es el mundo conmovedor de los mandeos y más tarde el de los gnósticos, el de los maniqueos, el sistema de Orígenes y las imágenes pérsicas; y cuando hubo pasado el tiempo de las grandes visiones, esas representaciones fueron a parar a los poemas legendarios, a las innumerables novelas religiosas, de las cuales conocemos algunas cristianas como los evangelios de la niñez de Jesús, los Hechos de Tomás y las pseudoclementinas, dirigidas contra San Pablo. Existe una leyenda sobre las treinta monedas de

---

(1) Usener, *Vortrage und Aufsätze* [*Discursos y artículos*], p. 217.

(2) Los «adoradores del diablo» en Armenia: M. Horten, *Der neue Orient* [*El nuevo Oriente*], 1918, marzo. El nombre procede de que no reconocen a Satán como un ser y, por lo tanto, deducen el mal del logos mismo merced a complicadas representaciones. El mismo problema ocupó a los judíos, bajo la impresión de muy viejas doctrinas pérsicas. Adviértase la diferencia entre II Sam., 24, 1 y I Cron., 21, 1.

(3) V. M. Horten, op. cit., p. XXI. Este libro es la mejor introducción en la religión del Islam, tal como realmente subsiste, es decir, en una forma que difiere notablemente de la concepción oficial.

Judas, acuñadas por Abraham, y un cuento de la «cueva de los tesoros», que dice que debajo del Gólgota hay una cueva en donde están el tesoro del paraíso y los huesos de Adán (1). La poesía de Dante es poesía. Pero todo esto era realidad, era el mundo en que de continuo se vivía. Esta sensibilidad resulta inaccesible para hombres que viven en una imagen dinámica del universo. Si queremos vislumbrar hasta qué punto la vida interior de Jesús nos es a todos en Occidente ajena—doloroso trance para el cristiano occidental, que quisiera referir su devoción a la vida interna de Jesús—sumerjámonos en esas fábulas de un mundo que era tambion el suyo. Sólo un piadoso muslime puede hoy revivir esas representaciones. Pero si en cierto modo logramos vislumbrarlas, conoceremos cuán poco ha tomado el cristianismo mágico de la riqueza atesorada por la Iglesia pseudomórfica; no ha tomado nada del sentimiento cósmico, muy poco de la forma interna y muchos conceptos y figuras hechas.

9.

Al ambiente del alma mágica sigue la consideración del tiempo. No es ésta la adhesión apolínea al presente punctiforme, ni tampoco el afán faústico que se dispara hacia un fin infinitamente lejano. Aquí la existencia discurre en un ritmo y compás diferente y por eso la conciencia mágica posee muy otro sentido del tiempo, como contraconcepto del espacio mágico. Lo primero que siente sobre sí el hombre de esta cultura, desde el más mísero esclavo y faquino, hasta el profeta y califa es el Kismet; no el ilimitado vuelo de los tiempos, que no nos permite recobrar nunca más el instante perdido, sino un comienzo y término «de estos días», puesto inflexiblemente; y entre ese principio y fin ocupa la existencia humana un lugar determinado desde el origen. No solo el espacio cósmico, sino también el tiempo cósmico es «cueviforme» y provoca en el

(1) Baumstark, *Die christliche Literaturen des Orients* [*Las literaturas cristianas de Oriente*], I, p. 64.

ánimo una certidumbre interior típicamente mágica: la de *que todo tiene «un tiempo»*, desde la venida del Salvador, cuya hora estaba escrita en los viejos textos, hasta las mínimas funciones de cada día, en las cuales el apresuramiento faústico resulta absurdo e incomprensible. En esta idea descansa la astrología mágica primitiva, principalmente la caldea. Supone ésta que todo está escrito en las estrellas y que el curso de los planetas, científicamente calculable, nos permite inferir el curso de las cosas terrenales (1). El oráculo antiguo contestaba a la única pregunta que podía acongojar a los hombres apolíneos, la pregunta de la figura que tendrían, del *cómo* habían de ser las cosas futuras. Pero la pregunta, en el mundo de la cueva, es el *cuándo*. Toda la apocalíptica, la vida interior de Jesús, su congoja en Getsemaní y el gran movimiento que arranca de su muerte resultan incomprensibles para quien no sienta esa pregunta primordial de la existencia mágica y sus supuestos fundamentales. Signo inequívoco que indica la extinción del alma antigua es la penetración en Occidente de la astrología que, paso a paso, va substituyendo al oráculo. Nadie mejor que Tácito nos revela el estado intermedio; la concepción del mundo en Tácito es confusa y domina por completo su historiografía. Como buen romano, Tácito introduce por una parte el poder de las viejas deidades ciudadanas; pero, por otra parte, como inteligente habitante de la gran ciudad, rechaza la supersticiosa creencia en la cooperación de los dioses; finalmente, como estoico—y el estoicismo era ya entonces una disposición *mágica* del espíritu—habla de los siete planetas que rigen el destino de los mortales. Así sucede que en los siglos subsiguientes, el tiempo mismo como sino, es decir, el tiempo cueviforme, es considerado como algo limitado por ambos lados, como algo aprehensible en la

(1) Véase p. 291. La contemplación babilónica del cielo no distinguía claramente entre los elementos astronómicos y atmosféricos; por ejemplo, consideraba como «tiniebla» la ocultación de la luna detrás de las nubes. Para sus predicciones, el *cuadro del cielo* sería sólo un punto de partida, como las entrañas de las víctimas. Pero los caldeos quisieron calcular de antemano el curso *real* de los astros. Aquí, la astrología supone una verdadera astronomía.

mirada interior; y, en la mística de los persas se cierne en forma de Zrvan sobre la luz de la divinidad y rige la lucha cósmica entre el bien y el mal. Entre 438 y 457 fué en Persia el zrvanismo religión del Estado.

La creencia de que todo está escrito en las estrellas es igualmente la que hace que la cultura arábiga sea la cultura de las eras, es decir, de las cronologías que arrancan de cierto acontecimiento sentido especialmente como punto providencial en el destino. La primera y más importante es la universal aramea, que surgió hacia 300, con el aumento de la tensión apocalíptica, en la forma de «era seleucídica». Después de éstas siguieron otras muchas, entre ellas la sabea, hacia 115 antes de Jesucristo, cuyo punto de partida no conocemos bien; la era judía de la creación, que fué introducida en 346 por el Synedrión (1); la pérsica de la subida al trono del último Sassánida Jezdegerd (632) y la era de la Hedschra, que anuló en Siria y Mesopotamia la era seleucídica. Todo lo que apareció, en este estilo, fuera de esta comarca mágica, fué mera imitación práctica, como la cronología de Varrón *ab urbe condita,* la de los marcionitas, desde la ruptura de su maestro con la Iglesia (144), y asimismo la cristiana, desde el nacimiento de Cristo (poco después de 500 fué introducida).

La historia universal es el cuadro del universo viviente, en que el hombre se ve implicado por su nacimiento, por sus antepasados y sus descendientes. El hombre intenta comprender ese universo viviente, partiendo de su sentimiento cósmico. La imagen histórica que se representa el hombre antiguo viene a condensarse en torno al puro presente. Su contenido es una realidad que es; no una realidad que va siendo. Y como fondo que cierra el cuadro pone el antiguo el mito intemporal, racionalizado en forma de edad de oro. Pero esa realidad contenida

---

(1) B. Cohn, *Die Anfangsepoche des jüdischen Kalenders, Sitz. Pr. Akad.* [*La época inicial del calendario judío. Actas de la Academia de Prusia*], 1914. Por un eclipse total fué entonces calculada la fecha del primer día de la creación, sirviéndose para ello naturalmente de la astronomía caldea.



en el cuadro histórico era una polícroma confusión de alzas y bajas, venturas y desgracias, ciego azar, eterno cambio que en sus mutaciones permanece siempre idéntico, sin una dirección, sin objetivo, sin «tiempo». En cambio, el sentimiento cósmico de la cueva exige una historia que pueda abarcarse con la mirada, una historia que empieza con el comienzo del mundo y acaba en el fin del mundo, que *son al propio tiempo comienzo y fin de la humanidad.* Y ese comienzo, como ese fin, han de ser considerados cual actos de una divinidad grande en mágico poder. Entre ellos, empero, entre el principio y el fin, contenida en los límites de la cueva cósmica y determinada en su duración, desarróllase la lucha de la luz con la obscuridad, de los ángeles y los jazatas con Ahriman, Satán, Iblis, lucha en que el hombre está complicado con espíritu y alma. La cueva actual puede muy bien ser destruída por Dios y reemplazada por una nueva creación. Las representaciones pérsicas y caldeas así como la apocalíptica, nos dan idea de una serie de semejantes eones; y Jesús, con todos sus contemporáneos, esperaba el fin próximo del eon existente (1). Síguese de aquí una visión histórica que comprende todo el tiempo dado, visión que es hoy natural y evidente para el islamita. «La concepción del universo, en el pueblo, se divide naturalmente en tres grandes partes: origen, desarrollo y fin del mundo. Para el muslime, con su honda sensibilidad ética, lo esencial del desarrollo cósmico es la salvación y la vida ética que se reúnen en el concepto de «vida del hombre. Esta a su vez desemboca en el fin del mundo, que trae la sanción de la vida moral humana» (2).

Para la humanidad mágica, empero, el sentimiento de *este* tiempo y la visión de *este* espacio da lugar a una devoción muy particular, que pudiera también llamarse cueviforme: una entrega *sin voluntad,* un abandono que no conoce la menor forma de yo espiritual y que siente el *nosotros,* contenido del cuerpo

(1) La totalidad del tiempo, según los persas, es 12.000 años. Para los persas actuales el año 1920 es el 11550.

(2) M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam* [*Las ideas religiosas del pueblo en el Islam actual*], p. XXVI.

animado, como mero reflejo de la luz divina. La voz arábiga que expresa esto es «islam», que significa entrega, abandono. Pero «islam» fué la manera constante de sentir que tuvo Jesús, que tuvieron todas las grandes personalidades de genio religioso en esta cultura. La piedad de los antiguos era algo muy diferente (1). Y en cuanto a la de los occidentales, adviértase que si a Santa Teresa, a Lutero o a Pascal se les quitase el yo que se afirma ante la infinidad de Dios, que *quiere* inclinarse ante Dios o extinguirse en Dios, no quedaría absolutamente nada. El sacramento faústico de la penitencia presupone una voluntad firme y libre que se supera a sí misma. Pero «islam» significa justamente la *imposibilidad de un yo como fuerza libre* ante Dios. Todo intento de oponerse a la acción de Dios mediante propios propósitos o aun sólo con una propia opinión, es «masiya», esto es, no una voluntad mala, sino la prueba de que las potencias de la obscuridad y del mal se han apoderado de un hombre, expulsando de él el elemento divino. La conciencia mágica es un *escenario* en donde se verifica la lucha entre dos potencias; no es una fuerza, una potencia por sí. En esta manera de ver el proceso del mundo no hay causas y efectos singulares; sobre todo, no hay un encadenamiento causal-dinámico que lo domine todo; por lo tanto, no hay enlace *necesario* entre culpa y pena, no hay *pretensión* a premio, no hay «justicia», en el sentido del viejo Israel. Todas estas cosas las ve la piedad de esta cultura muy por debajo de sí. Las leyes naturales no son establecidas por siempre, de manera que sólo milagrosamente pueda Dios anularlas; son, por decirlo así, un estado habitual de la acción divina, pero sin necesidad íntima, sin la necesidad lógica, faústica, de nuestras leyes. En toda la cueva cósmica *sólo* hay *una* causa que actúa *inmediata* en todos los efectos visibles: la divinidad, la cual actúa sin fundamento alguno en su actuación. Y es pecado el solo meditar sobre estos fundamentos.

(1) Gran laguna representa en nuestra investigación el no poseer ninguna obra sobre la religiosidad antigua y su historia, ya que tantas tenemos sobre la religión antigua y sobre sus dioses y cultos.

Este sentir básico produce la idea puramente mágica de la gracia. Esta idea preside a todos los sacramentos de esta cultura, sobre todo el sacramento primario del bautismo, y constituye la más íntima oposición a la penitencia en el sentido faústico. La penitencia supone la voluntad de un yo; la gracia desconoce tal voluntad. Ha sido un gran mérito de San Agustín el haber desenvuelto este pensamiento perfectamente islámico, con inflexible lógica y en tan penetrante forma que el alma faústica desde Pelagio ha intentado por todas las vías posibles eludir esa certidumbre que, para ella, frisa en el aniquilamiento, y ha encontrado la expresión de su sentimiento religioso una y otra vez en una profunda e íntima equivocación sobre lo dicho por San Agustín. En realidad, San Agustín es el último gran pensador de la escolástica arábiga primitiva, y no tiene ni un ápice de espíritu occidental (1). De su maniqueísmo conservó rasgos muy importantes en el cristianismo; sus próximos parientes contaron entre los teólogos pérsicos del Avesta moderno, con sus doctrinas sobre el tesoro de gracia que tiene el santo y sobre la culpa absoluta. Para él, la gracia es el ingreso *substancial* de algo divino en el pneuma humano, que también es algo substancial (2). La divinidad lo emana, el hombre lo

(1) «Es en verdad el remate y conclusión de la antigüedad cristiana, su último y máximo pensador, su tribuno popular, el espíritu práctico en el orden sacerdotal. Desde este punto de vista es como puede ser comprendido. Lo que de él hayan hecho otros tiempos es ya cuestión distinta. Su espíritu peculiar que reúne la cultura antigua, la autoridad episcopal y el misticismo más íntimo, no pudo ser continuado porque los tiempos subsiguientes, en condiciones diferentes, tenían también problemas distintos.» (E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* [*San Agustín, la antigüedad cristiana y la Edad media*], 1915, p. 7). Su fuerza consiste, como la de Tertuliano, en que sus obras no fueron traducidas al latín, sino *pensadas* desde luego en este idioma *sacro* de la Iglesia occidental. Esto es lo que excluye a ambos de los límites del pensamiento arameo. Véase más arriba, p. 320.

(2) *Inspiratio bonæ voluntatis (De corr. et grat. 3)*. «Buena voluntad» y «mala voluntad» son dos substancias opuestas en sentido dualista. En cambio, para Pelagio, es la voluntad una *actividad* sin cualidad moral. Lo que se quiere es lo que tiene la *propiedad* de ser bueno o malo y la gracia de Dios consiste en la *possibilitas utriusque partis*, en la libertad de querer esto o aquello. Gregorio I ha traducido la teoría de San Agustín al idioma faústico, enseñando que Dios había condenado a ciertos hombres porque preveía en ellos la mala voluntad.

recibe, pero no se lo gana. En San Agustín, como aun en Spinoza (1) falta el concepto de fuerza y el problema de la libertad; en ambos no se refiere al *yo y a la voluntad del yo*, sino a la parte del pneuma universal infundida en un hombre y a la relación de dicha parte con los demás. La conciencia mágica es el *escenario* de una lucha entre las dos substancias cósmicas, la luz y la obscuridad. Los primeros pensadores faústicos, como Duns, Scoto y Occam, ven en la conciencia dinámica *una lucha* entre las dos fuerzas del yo, la voluntad y el entendimiento (2). Así queda cambiada la posición del problema de San Agustín insensiblemente en esta otra, que él nunca habría comprendido: ¿son la voluntad y el pensamiento fuerzas libres? Contéstese a esto como se quiera, es lo cierto que el yo individual *ha de dirigir, ha de realizar esta lucha, pero no es su escenario pasivo*. La gracia faústica se refiere al éxito de la voluntad y no a una substancia. «Dios ha descansado—dice la confesión de Westminster (1646)—de conformidad con la decisión inescrutable de su propia voluntad, según la cual concede su misericordia o la niega a quien El quiere, sin cuidarse del resto de la humanidad.» La otra acepción, según la cual la idea de la gracia excluye toda voluntad propia y toda causa, salvo una, la acepción que considera pecado la sola pregunta de por qué un hombre sufre, encuentra su expresión en uno de los más grandes poemas de la historia universal, en el libro de Job, que aparece en pleno período previo de la cultura arábiga, sin haber sido igua-

(1) En Spinoza se descubren todos los elementos de la metafísica mágica, por mucho que se haya esforzado en substituir las representaciones arábigojudías de sus maestros españoles, sobre todo Moisés Maimónides, por las representaciones occidentales del barroco primero. El espíritu del hombre individual no es para él un yo, sino sólo un modo del atributo divino, de la *cogitatio* (= pneuma). Spinoza protesta contra representaciones tales como «voluntad de Dios». Dios es *pura substancia* y en vez de nuestra causalidad dinámica en el todo, descubre Spinoza sólo la lógica de la *cogitatio* divina. Todo esto se encuentra también en Porfirio, en el Talmud, en el Islam y resulta completamente ajeno a pensadores faústicos como Leibnitz y Gœthe. *(Allgem. Gesch. d. Philos. in «Kultur der Gegenwart»* [*Historia general de la filosofía*, en la «*Cultura del presente*»]. I. Véase p. 484. Windelband.

(2) «Bueno» es, pues, aquí una estimación de valor y no una substancia.

lado en grandeza interior por ningún otro producto de esta cultura (1). Los amigos de Job son los que buscan por doquiera una culpa; porque el sentido último de todo sufrimiento en esta cueva cósmica les permanece inaccesible por falta de profundidad metafísica—como les sucede a la mayor parte de los hombres de ésta y de toda cultura y a los lectores y jueces actuales de la obra—. Sólo el héroe lucha por su perfección, por el islam puro; y así Job se convierte en la única figura trágica que el sentimiento mágico puede parangonar con Fausto (2).

10.

La conciencia de cada cultura admite dos vías para conocerse a sí misma: o la percepción intuitiva penetra y perfora la intelección crítica, o ésta invade aquélla. La contemplación de estilo mágico está caracterizada en Spinoza con los términos de *amor intellectualis;* en los contemporáneos sufistas del Asia media con el de *mahw* (extinción en Dios). Puede exaltarse hasta el éxtasis mágico que Plotino conoció varias veces y Porfirio, discípulo de Plotino, una vez en avanzada edad. El otro aspecto, la dialéctica rabínica, aparece en Spinoza en la forma de método geométrico y, en la filosofía arábigojudaica de las postrimerías, en la forma del Kalaam. Pero uno y otro método descansan en el hecho de que no existe yo individual, sino un pneuma único, presente al mismo tiempo en todos los elegidos y que es al mismo tiempo también la verdad. Nunca se insistirá bastante en que el concepto fundamental de *idjma,* derivado de esta manera de ver, es algo más que un concepto, es muchas

(1) La época en que aparece el libro de Job corresponde, en la cultura arábiga, a la época carolingia de nuestra cultura occidental. ¿Prodújose en Occidente entonces algún poema de igual rango? No lo sabemos. Pero la posibilidad de que ello sucediera está demostrada en creaciones como el Völuspa, el Muspilli, el Heliand y el mundo ideológico de Juan Scoto.

(2) La relación con el Islam ha sido ya notada hace tiempo. Véase Bertholet, *Kulturgesch. Israels* [*La historia de la cultura israelita*], p. 242.

veces una emoción viva de potencia extraordinaria y que sobre él descansa toda comunidad de estilo mágico, diferenciándose así de las de otras culturas. «La comunidad mística del Islam se extiende al más allá, rebasa la tumba, comprendiendo en su seno los fallecidos muslimes de las generaciones anteriores; es más, comprende también a los justos preislámicos. Con todos ellos siéntese el muslime fundido en una unidad. Ellos le ayudan y él puede también por su parte exaltar, aumentar la beatitud de que disfrutan, aplicando en intención de ellos sus propios merecimientos» (1). Lo mismo exactamente han querido expresar los cristianos y los sincretistas de la pseudomórfosis con los términos, *polis* y *civitas*, que en la cultura antigua significaban suma de cuerpos y, en la pseudomórfosis, pasan a significar *consensus* de los fieles. La más famosa de todas es la *civitas Dei*, de San Agustín, que no es ni una ciudad antigua ni una iglesia occidental, sino exactamente lo mismo que la comunidad de Mithra, del Islam, del maniqueísmo y del persismo, una totalidad de fieles, de bienaventurados y de ángeles. Y como la comunidad descansa sobre el *consensus*, resulta infalible en las cosas espirituales. «Mi pueblo no puede nunca coincidir con el error», ha dicho Mahoma. Y lo mismo supone San Agustín en la ciudad de Dios. No se refiere ni puede referirse a un yo papal infalible, ni a ninguna otra instancia, para la fijación de las verdades dogmáticas; ello destruiría por completo el concepto mágico del *consensus*. En la cultura mágica el *consensus* se aplica a todo; no sólo al dogma, sino también al derecho (2) y al Estado en general. La comunidad islámica comprende, como la de Porfirio y San Agustín, *íntegra* la cueva del mundo, el aquende como el allende, los fieles como los buenos ángeles y espíritus; y en tal comunidad, el Estado constituye *una unidad más pequeña de la parte visible*, cuya actividad, pues, queda reglada por el conjunto. En el mundo mágico la separación de la política y la religión es imposible teorética-

(1) Horten, op. cit., p. XII.
(2) Véase p. 99.

mente, es absurda; en cambio, en la cultura faústica la lucha entre el Estado y la Iglesia, aun desde el punto de vista de la idea, es necesaria e interminable. El derecho profano y el derecho divino son, en la cultura mágica, absolutamente una y la misma cosa. Junto al emperador de Bizancio está el patriarca; junto al Schah, el Zaratustrotema; junto al Resch Galuta, el Gaon; junto al Califa, el Cheich ül Islam; todos éstos hállanse prepuestos y a la vez son súbditos. Esta relación no tiene la menor semejanza con la relación gótica entre el Emperador y el Papa. Tampoco en la antigüedad hay nada que se parezca a esto. En la creación de Diocleciano, por primera vez el Estado se asienta, al modo mágico, en la comunidad de los fieles. Y Constantino realizó por completo esta idea. Ya hemos visto cómo, en la cultura mágica, el Estado, la Iglesia y la Nación forman una comunidad espiritual, que es justamente la parte del *consensus* que aparece visible en la humanidad viviente. Fué, pues, para los emperadores romanos un deber evidente, puesto que eran jefes de los creyentes—tal es la parte de la comunidad mágica que Dios les confió—, dirigir los concilios para constituir el *consensus* de los llamados.

II.

Pero hay además otra manera de manifestarse la verdad, la «palabra de Dios» en un sentido puramente mágico, tan apartado del pensar antiguo y del pensar occidental, que ha sido motivo de innumerables errores. El libro sagrado, en que visiblemente se manifiesta, en que queda estampada con caracteres sagrados, forma parte integrante de toda religión mágica (1). En esta manera de pensar van implicados tres con-

(1) No es necesario decir que la Biblia, en todas las religiones del Occidente germánico, guarda con la fe una relación bien distinta; a saber: la de un *documento* en sentido histórico, aun en los casos en que se cree que es una obra inspirada y, por tanto, sustraída a toda crítica filológica. Igual es la relación en que el pensamiento chino se halla ante sus libros canónicos.

ceptos mágicos, cada uno de los cuales ofrece las máximas dificultades a nuestra intelección, siendo, por otra parte, su simultánea independencia y fusión en unidad completamente ininteligibles para nuestro sentido religioso, por más que se haya hecho para ilusionarse sobre este punto. Son ellos los conceptos de *Dios*, *espíritu de Dios*, *palabra de Dios*. Lo que dice el prólogo del Evangelio de San Juan: al principio era la palabra (el verbo) y la palabra era en Dios y Dios era la palabra, encuéntrase mucho antes en las representaciones pérsicas de Spenta Mainyu—el espíritu santo que es distinto de Ahura Mazda y, sin embargo, uno con él, en oposición al malo (Angra Mainyu)—y de Vohu Mano (1) y en los conceptos correspondientes judíos y caldeos, como algo muy natural, y ello forma el núcleo de las disputas sobre la substancia de Cristo en los siglos IV y V. Pero también la «verdad» es una *substancia* (2) para el pensamiento mágico y el error o la mentira es la otra substancia. Es el mismo dualismo esencial que aparece en la lucha de la luz con la obscuridad, de la vida con la muerte, del bien con el mal. Como substancia, la verdad es idéntica ora a Dios, ora al espíritu de Dios, ora a la palabra de Dios. Sólo así pueden entenderse las sentencias impregnadas de sentido substancialista, tales como: «Yo soy la verdad y la vida», o «Mi palabra es la verdad». Sólo así se comprende con qué ojos el hombre de esta cultura miraba el libro sagrado: en el libro sagrado la verdad invisible se encarna en forma visible, como en el pasaje del Evangelio de San Juan, 1, 14: «la palabra (el verbo) se hizo carne y vino entre nosotros». Según el Jasna, el Avesta fué enviado del cielo y en el Talmud se dice que Moisés recibió del Señor la Tora tomo tras tomo. Una revelación mágica es un hecho místico en el cual la palabra eterna e increada de la divinidad—o sea la *divinidad como palabra*—se introduce

(1) De Mani, equiparado al *logos* de San Juan. Véase también Jascht, 13, 31; el alma luminosa de Ahura Mazda es la palabra.

(2) Así ἀλέθεια, *aleteia*, la verdad, en el Evangelio de San Juan. *Drug* (mentira) es usado en la cosmología pérsica para designar a Ahriman. Ahriman aparece muchas veces como siervo de la mentira.

en un hombre para recibir en él la figura «manifiesta», sensible, de sonidos, y sobre todo la forma de letras. *Corán significa lectura*. Mahoma, en una visión celeste, vió rollos de escritura, y, aunque no había aprendido a leer, pudo descifrarlos «en nombre del Señor» (1). Es ésta una forma de revelación que constituye la regla general en la cultura mágica; pero que ni siquiera es excepción en las demás culturas (2). Empezó a elaborarse a partir de Ciro. Los viejos profetas israelitas, y seguramente también Zaratustra, ven y oyen en su éxtasis cosas que comunican más tarde. La legislación del Deuteronomio fué «encontrada en el Templo» en 621, es decir, vale como sapiencia de los padres. El primer ejemplo consciente de un «corán» es el libro de Ecequiel que el autor recibe de Dios en una visión y «se lo traga» (cap. 3). Aquí queda expresada en la forma más ruda imaginable la convicción que más tarde servirá de base al concepto y forma de toda la literatura apocalíptica. Pero, poco a poco, tal forma *substancial* de la recepción pasó a constituir una de las condiciones de todo libro canónico. De época posterior al destierro procede la representación de las tablas de la ley, que Moisés recibió en el Sinaí. Más tarde se estableció igual origen para toda la Tora y, desde la época de los Macabeos, para la mayor parte de los libros que constituyen el Antiguo Testamento. Desde el Concilio de Jabna (hacia 90 después de Jesucristo) la obra entera es tenida por una «inspiración» en el sentido literal de la palabra. En la religión pérsica se ha verificado idéntico desarrollo, hasta la santificación del Avesta en el siglo III; y el mismo concepto de la inspiración aparece en la segunda visión de Hermas, en las apocalipsis, en los libros caldeos, gnósticos y mandeos y, finalmente, como

(1) Sura, 96; véase también la 80, 11 y 85, 21, donde, con referencia a otra visión, dice: «Este es un magnífico *corán* sobre una tabla conservada.» Lo mejor sobre este punto ha sido escrito por Ed. Meyer. *Geschichte der Mormonen* [*Historia de los mormones*], p. 70 y ss.

(2) El hombre antiguo, cuando cae en estados de excitación corpórea, adquiere la facultad de anunciar el futuro. Pero todas estas visiones son iliterarias. Los antiguos libros sibilinos, que no tienen nada que ver con los escritos cristianos posteriores del mismo nombre, no pretenden ser otra cosa que una colección de oráculos.

cosa muy natural, sirve de base tácita a todas las representaciones de los neopitagóricos y neoplatónicos sobre los libros de sus maestros. La palabra *canon* es la expresión técnica que se aplica a la totalidad de los libros considerados como «inspirados» por una religión. Desde el año 200 la colección hermética y el Corpus de los oráculos caldeos adoptan la forma de canon, siendo el último un libro sagrado de los neoplatónicos que el «padre de la Iglesia», Proclo, acepta junto al Timeo, de Platón.

La joven religión de Jesús reconoció al principio como canon—Jesús mismo los reconocía también—los libros judíos. Los primeros Evangelios no pretenden ser «la palabra» de Dios en forma visible. *El Evangelio de San Juan es el primer libro cristiano que, con propósito manifiesto, quiere tener el valor de un «corán»*. Su creador incógnito es el primero que expresa la idea de que puede y debe haber un corán cristiano. La grave decisión de si la nueva religión tenía que romper o no con la que Jesús profesaba, viértese con íntima necesidad en la pregunta de si podían seguirse reconociendo los libros judíos como encarnaciones de la verdad *única*. San Juan lo niega tácitamente; Marción, abiertamente. Los padres de la Iglesia, empero, lo afirman, contradiciendo a la lógica.

Esta concepción metafísica sobre la esencia del libro sagrado tiene por consecuencia que las expresiones «Dios habla» y «el libro dice» resultan totalmente idénticas, por manera que nuestro pensamiento no comprende. Esto recuerda los cuentos de *Las mil y una noches;* conjurado Dios mismo en esas palabras y letras, viene el elegido y lo descifra y le obliga a revelar la verdad. La interpretación es, como la inspiración, un proceso de sentido místico (Marcos, 1, 22). Así se explica la veneración con que son conservados esos preciosos manuscritos, su adorno con todos los recursos del arte mágico—cosa que los antiguos no hubieran entendido—y la producción continua de nuevos caracteres que, para quienes los usan, son los únicos capaces de contener la verdad revelada.

Semejante «Corán», empero, es, por esencia, absolutamente exacto; por tanto es invariable y no cabe posibilidad de me-

jorarlo (1). De aquí la costumbre de introducir interpolaciones secretas, para mantener el texto en harmonía con las convicciones de la época. Ejemplo magistral de este método son los Digestos de Justiniano. Sin contar los libros todos de la Biblia, aplícase el método sin duda alguna a los Gathas del Avesta, e incluso a los libros corrientes de Platón, Aristóteles y demás autoridades de la teología pagana. Pero mucho más importante es aún la opinión común a todas las religiones mágicas, de una revelación misteriosa y oculta o de un oculto sentido de la escritura, revelación y sentido que no se conservan escritos sino sólo en la memoria de ciertos individuos elegidos y se transmiten por tradición oral. Según la creencia judía, Moisés, en el Sinaí, no recibió solamente la Tora escrita, sino además otra Tora verbal secreta (2), cuya fijación por escrito le fué prohibida. «Previó Dios, dice el Talmud, que habría de venir un tiempo en que los paganos se apoderasen de la Tora y dijeran a Israel: También somos nosotros hijos de Dios. Pero entonces dirá el Señor: Sólo quien conoce mis secretos es mi hijo. Y ¿cuáles son los secretos de Dios? Pues son la doctrina verbal» (3). El Talmud, en su forma vulgar, no contiene sino una parte de la materia religiosa y lo mismo sucedía en los textos cristianos de los primeros tiempos. Con frecuencia se ha observado (4) que Marcos no habla de la tentación y de la resurrección sino en alusiones y que San Juan alude solamente a la doctrina del Paracleto y no dice nada de la Institución de la eucaristía. El iniciado entendía y el infiel no podía saberlo. Más tarde hubo una verdadera «disciplina arcana», por la cual los cristianos observaban el mayor silencio ante los infieles sobre el bautismo, el padrenuestro, la eucaristía y demás. Entre los caldeos, los neopitagóricos, los cínicos, los gnósticos y sobre todo en las sectas, desde las del viejo judaísmo hasta las

(1) Véase p. 107.
(2) IV Esra, 14; S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds* [*Orígenes del Talmud*], p. 17; Hirsch, *Kommentar zu Exod*, 25, 2.
(3) Funck, op. cit., p. 86.
(4) Por ejemplo, Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* [*Origen y comienzos del Cristianismo*], p. 95.

del islamismo, llegó a tener tal extensión que en gran parte nos son desconocidas hoy sus doctrinas secretas. Existía como un *consensus* del silencio sobre la palabra conservada en el espíritu, justamente porque se tenía la certeza del «*saber*» en los iniciados. Propendemos nosotros a hablar de lo más importante con la máxima claridad y acentuación; esto nos hace correr el peligro de errar grandemente en la inteligencia de las doctrinas mágicas, por confundir lo que dicen con lo que quieren decir y el sentido literal con la significación propia y profunda. El cristianismo gótico no tenía doctrina arcana; por eso desconfiaba doblemente del Talmud, en el cual veía con razón sólo la superficie de la doctrina judía.

También es de puro estilo mágico la cábala, que en los números, en las formas de las letras, en los puntos y rayas descubre un sentido oculto. La cábala debe ser tan vieja como la palabra substancial, descendida de los cielos. La doctrina secreta de la creación por las veinte y dos letras del alfabeto hebraico y la del trono en la visión de Ecequiel aparecen ya en la época de los macabeos. En estrecha relación con todo esto se halla la interpretación alegórica de los textos sagrados. Todos los tratados de la Mischna, todos los padres de la Iglesia, todos los filósofos alejandrinos están llenos de ella. En Alejandría se aplicó este método a la mitología antigua y aun a Platón; algunos filósofos se confundieron con los profetas judíos—Moisés se tornó en Museo.

El único método rigurosamente *científico* que un Corán invariable admite para el desarrollo de las opiniones es el método de los comentarios. Según la teoría, la «palabra» de una autoridad no puede ser alterada; lo único que cabe, pues, es interpretarla de manera diferente. Nunca se hubiera dicho en Alejandría que Platón se equivoca; pero se «interpretaban» de este o de aquel modo sus términos propios. Sucede esto mismo en las formas rigurosas de la Halacha y la fijación escrita adopta la forma de un comentario que domina por completo en todas las literaturas religiosas, filosóficas y eruditas de esta cultura. Siguiendo el ejemplo de los gnósticos, compusieron

los padres de la Iglesia comentarios escritos de la Biblia; al mismo tiempo apareció el comentario pehlewi del Zend al Avesta, el comentario Midrasche al canon judío. El mismo camino siguieron hacia 200 los juristas «romanos» y los filósofos «postantiguos», es decir, los escolásticos de la iglesia pagana. La apocalipsis de esta iglesia, una y otra vez interpretada desde Posidonio, fué el Timeo de Platón. La Mischna es un gran comentario único de la Tora. Pero cuando los más viejos comentaristas se convirtieron ellos también en autoridades y sus libros en coranes, entonces se escribieron comentarios de comentarios, como el último platónico occidental, Simplicio, como los amorreos que añadieron la Gemara a la Mischna, como los autores de las constituciones imperiales, que comentaron los digestos en Oriente y en Bizancio.

Pero donde este método—que en principio retrotrae cada sentencia a una inmediata inspiración—llega al máximo rigor es en la teología del Talmud y del Islam. Una nueva halacha o un nuevo hadith no son válidos si no pueden ser retrotraídos a Moisés o a Mahoma por una serie ininterrumpida de autori dades (1). La fórmula solemne en Jerusalén era: «Transciende de mí. Así lo he aprendido de mi maestro» (2). En el Zend es regla el citar la cadena de las autoridades, e Ireneo justifica su teología afirmando que, por medio de Policarpo, le une una cadena ininterrumpida con la comunidad primitiva. En la literatura cristiana primitiva aparece esta forma de halacha con tal evidencia que no se la advierte siquiera. Prescindiendo de las continuas referencias a la ley y a los profetas, aparece ya en los títulos de los cuatro Evangelios *(según* Marcos) que necesitan citar al principio una autoridad para ser ellos mismos autoridad en punto a las palabras citadas del Señor (3). Así quedaba

(1) En el Occidente, los profetas, en este sentido, son Platón, Aristóteles y, sobre todo, Pitágoras. Lo que podía retrotraerse a éstos era verdad. Por eso la serie de los jefes de las escuelas fué adquiriendo cada vez mayor importancia y muchas veces se empleó en fijarla—o inventarla—más trabajo que en la historia de la doctrina misma.

(2) Fromer, *Der Talmud*, p. 190.

(3) Solemos confundir hoy autor con autoridad. El pensamiento arábigo no conoce el concepto de propiedad intelectual. Sería absurdo

anudada la cadena hasta la verdad misma, encarnada en Jesús. Y nunca se exagerará bastante el realismo con que un San Agustín o un San Jerónimo imaginaron ese enlace en el cuadro cósmico. En este sentir se funda igualmente la costumbre, corriente a partir de Alejandro, de dar nombres de persona a los libros religiosos y filosóficos, como Henoch, Salomón, Esra, Hermes, Pythagoras, los cuales pasan por ser la garantía, el recipiente de la verdad divina; en ellos, efectivamente, «se hizo carne el verbo». Poseemos todavía un gran número de apocalipsis con el nombre de Baruch, quien, por entonces, fué identificado con Zaratustra. Y no podemos imaginar la cantidad de libros que andaban entonces de mano en mano, con los nombres de Aristóteles y Pitágoras. La «Teología de Aristóteles» fué uno de los libros más influyentes en el neoplatonismo. Por último, esta concepción es la base metafísica en que se funda el estilo y profundo sentido de las citas que practican por igual los padres de la Iglesia, los rabinos, los filósofos «griegos» y los juristas «romanos». Ha sido consecuencia de ello la ley de citas de Valentiniano III (1) y por otra parte la eliminación de los apócrifos—concepto éste fundamental que determina una *diferencia de substancia* dentro del texto—de los cánones judíos y cristianos.

12.

Partiendo de estas investigaciones será posible, en el futuro, escribir una historia del *grupo de las religiones mágicas*. Constituye este grupo una unidad indisoluble de espíritu y de evolución y no debe creerse que puedan comprenderse realmente una o varias de esas religiones, si se prescinde de las demás.

---

y pecaminoso, puesto que el *pneuma* divino, *único*, es el que habla por boca del individuo. Sólo en este sentido es autor el individuo; y lo mismo da que escriba él mismo u otro la revelación obtenida. «Evangelio, según San Marcos», significa: Marcos *garantiza* la verdad de esta nueva.

(1) Véase p. 107.

Su nacimiento, desenvolvimiento y afirmación íntima comprende los años de 0 a 500. Corresponde esto exactamente al vuelo del alma occidental desde el movimiento cluniacense hasta la reforma. Préstamos mutuos, confusos y exuberantes florecimientos, maduramientos, transformaciones, en que las teorías se amontonan unas sobre otras, emigran, se encajan, se rechazan unas a otras, tal es el cuadro que ofrecen estos siglos de hervor; y nunca puede afirmarse que uno de los sistemas dependa de otro, sino que hay un cambio y trueque de formas y acepciones; pero en el fondo alienta una y la misma alma que se expresa y manifiesta en todos los idiomas de ese mundo de religiones.

En el vasto imperio de los viejos felahs babilónicos, empezaron a alentar pueblos jóvenes. Allí se preparó todo. El primer vislumbre despunta hacia 700 en las religiones proféticas de los persas, judíos y caldeos. Un cuadro de la creación, al modo como más tarde aparece en el comienzo de la Tora, va dibujándose en claros contornos; así queda indicado el propósito, la dirección, el término del nuevo anhelo. El futuro posterior vislumbra algo más, en formas indecisas y obscuras aún; pero con la profunda e íntima certidumbre de su inminente llegada. A partir de este instante se vive con la mirada puesta en ello, con el sentimiento de una misión.

La segunda oleada se levanta con los movimientos apocalípticos desde el año 300. Aquí despierta ya la consciencia cósmica del alma mágica y se edifica una metafísica de las últimas cosas, en imágenes grandiosas, cuya base es ya la cueva, símbolo primario de la naciente cultura. Por doquiera irrumpe la representación de los terrores del fin del mundo, del juicio final, de la resurrección, del paraíso, del infierno; y con ella aparece también la gran idea de una historia de la Salvación, en donde se unen los destinos del universo y de la humanidad. Pero no pueden atribuirse a un determinado pueblo y a un país determinado estas creaciones que se expresan en escenas maravillosas, en maravillosos nombres y figuras. La figura del Mesías queda de un golpe trazada. Refiérese la tentación del

Salvador por Satán (1). Pero al mismo tiempo brota un terror profundo, un terror creciente ante esa certidumbre de improrrogable término muy próximo, tras del cual ya sólo habrá pasado. El tiempo mágico, la «hora», la dirección cueviforme da a la vida un compás nuevo y a la palabra sino un contenido nuevo. El hombre de pronto se aparece otro ante la divinidad. En la inscripción votiva de la gran basílica de Palmira—que durante mucho tiempo pasó por cristiana—es Baal llamado bueno, misericordioso, indulgente. Este sentimiento llega hasta Arabia meridional con la adoración de Rahman; llena los salmos de los caldeos y la doctrina de Zaratustra, enviado de Dios; mueve a los judíos de la época de los macabeos, época en que se produjeron la mayor parte de los Salmos; y anima todas las demás comunidades—desde hace tiempo olvidadas—sitas entre el mundo antiguo y el mundo indio.

La tercera conmoción sucede en la época de César y con ella nacen las grandes religiones de la salvación. Despunta el día claro de esta cultura. Lo que sigue, durante uno o dos siglos tiene una insuperable grandeza de emoción religiosa que no puede ser sostenida mucho tiempo. Esta enorme tensión, lindante en el aniquilamiento, no ha sido sentida mas que una vez, en su amanecer, por el alma gótica, el alma védica y las almas de las demás culturas.

Aparece ahora el gran mito entre los fieles del persismo, mandeísmo, judaísmo, cristianismo y de la pseudomórfosis occidental. No de otro modo sucede en la época caballeresca de las culturas india, antigua y occidental. En esta cultura mágica no se distinguen Nación, Estado e Iglesia, ni se diferencia el derecho divino del derecho profano, como tampoco hay diferencia clara entre el paganismo caballeresco y religioso. El profeta se confunde con el luchador y la historia de un gran destino trágico se encumbra hasta convertirse en epopeya nacional. Las potencias de la luz y de las tinieblas, los entes fabulosos, ángeles y demonios, Satán y los buenos espíritus luchan

(1) En Vendidad, 19, 1, es Zaratustra tentado por el demonio.

unos contra otros; la naturaleza entera es una liza desde el principio hasta el fin del mundo. En lo profundo, en el mundo humano, se verifican las aventuras y pasiones de los profetas, de los héroes religiosos, de los mártires heroicos. Cada nación —en el sentido que esta palabra tiene para esta cultura—posee sus leyendas heroicas. En el Oriente la vida de los profetas pérsicos se convierte en poesía épica de poderosos contornos. Cuando nace Zaratustra su risa resuena por el cielo y toda la naturaleza le contesta. En Occidente surge la historia de la pasión de Jesús, que, de continuo elaborada, *constituye la epopeya de la nación cristiana;* y después viene todo el círculo de cuentos sobre la infancia de Jesús, formando por sí solo un género poético. La figura de la madre de Dios y los hechos de los apóstoles se tornan centro y tema de amplias novelas (Hechos de Tomás, Pseudoclementinas), que durante el siglo II surgen dondequiera desde el Nilo al Tigris; no de otro modo que las historias de los cruzados fueron en Occidente núcleo de novelas heroicas. En la Haggada judía y en el Targumen reúnense una multitud de cuentos sobre Saúl, David, los patriarcas y los grandes Tannaim como Jehuda y Akiba (1). La inagotable fantasía de esta época acude también a los materiales próximos de las leyendas antiguas posteriores y novelas de fundadores (vida de Pitágoras, Hermes, Apolonio de Tyana).

Hacia fines del siglo II se aquieta esta excitación. La flor de la poesía épica ha pasado. Comienza la elaboración mística y el análisis dogmático de la materia religiosa. Las doctrinas de las nuevas iglesias son reducidas a sistemas teológicos. El heroísmo cede ante la escolástica; la poesía deja el puesto al pensamiento; el vidente profético es substituído por el sacerdote. El escolasticismo primitivo, que termina hacia 200 (corresponde a la escolástica occidental de 1200), comprende toda la gnosis, en su más amplio sentido, la gran contemplación: el autor del Evangelio de San Juan, Valentino, Bar Daisan y

(1) M. J. ben Gorion, *Die Sagen der Juden* [*Las leyendas judías*], 1913.

Marción, los apologistas y más antiguos padres hasta Ireneo y Tertuliano, los últimos Tannaim hasta los completadores de la Mischna, Rabbi Jehuda, en Alejandría los neopitagóricos y herméticos. A todo esto corresponde en Occidente la escuela de Chartres, Anselmo de Canterbury, Joaquín de Floris, Bernardo de Claraval y Hugo de San Víctor. La alta escolástica comienza con el neoplatonismo, con Clemente de Alejandría y Orígenes, con los primeros amoreos y los creadores del moderno Avesta bajo Ardeschir (226-241) y Schapur I, sobre todo el gran sacerdote mazdaíta Tanvasar. Y al mismo tiempo comienza la disolución de esta alta religiosidad en la piedad aldeana, todavía inmersa en emociones apocalípticas; esta religiosidad aldeana se ha conservado desde entonces casi intacta, bajo distintos nombres, hasta el felah de los tiempos turcos, mientras en el mundo espiritual más refinado de las ciudades, el persismo, el judaísmo y el cristianismo eran absorbidos por el Islam.

Poco a poco se perfeccionan entonces las grandes iglesias. Decididamente—y éste es el suceso religioso más importante del siglo II—la doctrina de Jesús no se desarrolla en forma de una transformación del judaísmo, sino en la de la creación de una iglesia nueva que camina hacia Occidente, mientras el judaísmo, sin haber sufrido menoscabo en su fuerza interior, se dirige hacia Oriente. En el siglo III se alzan los grandes edificios de la teología. Se ha recobrado el sentido de la realidad histórica. El fin del mundo queda recluído en la lejanía y nace una dogmática que da una explicación del nuevo cuadro cósmico. El nacimiento de la alta escolástica supone la creencia en la duración de la doctrina que se trata de fundamentar.

Si se consideran estas fundaciones, resulta que la comarca madre, la comarca aramea, ha desenvuelto sus formas en tres direcciones. En Oriente la religión zaratústrica de la época de los aquemenidas y los restos de sus literaturas sagradas se componen en la iglesia mazdaíta con una estricta jerarquía, un ritual minucioso, con sacramentos, misa y confesión *(patet)*. Ya hemos dicho que Tanvasar comenzó la colección y ordena-

ción del Avesta *nuevo;* bajo Schapur I los textos profanos de contenido médico, jurídico y astronómico fueron—como simultáneamente en el Talmud—introducidos en el texto sagrado. Terminó esta incorporación merced a Mahraspand, príncipe de la iglesia bajo Schapur II (309-379). Naturalmente, hubo de añadirse conforme al espíritu de la cultura mágica, un comentario en idioma pehlewi, el Zend. El nuevo Avesta es, como la Biblia judía y cristiana, un canon de libros particulares; sabemos que en los Nasks perdidos desde entonces (eran 21 primitivamente) había un Evangelio de Zaratustra, la historia de la conversión de Vischtaspa, un Génesis, un libro de leyes, un libro de generaciones con árboles genealógicos desde la creación hasta los reyes persas. En cambio el Vendidad, que, según Geldner, es el «Levítico» de los persas, se ha conservado íntegro.

Un nuevo fundador religioso aparece en 242, en tiempos de Schapur I. Mani, rechazando el judaísmo, religión «sin salvador», reunió la masa toda de las religiones mágicas en una de las más potentes creaciones teológicas de todos los tiempos. En 276 fué crucificado por los sacerdotes mazdaítas. Armado por su padre—que en edad avanzada abandonó la familia y entró en una orden mandea—con todas las armas del saber de su época, reunió Mani las ideas fundamentales de los caldeos y persas con las del cristianismo oriental de San Juan. Lo mismo, pero sin el propósito de fundar una iglesia, había intentado antes la gnosis cristiano-pérsica de Bar Daisan (1). Mani considera las figuras místicas del *logos* de San Juan como idénticas al Vohu Mano pérsico y, con el Zaratustra de la leyenda del Avesta y el Buda de los textos posteriores, las cree emanaciones divinas; anúnciase a sí mismo como el paracleto del Evan-

(1) Mani hubo de conocer muy exactamente por tradición oral la doctrina que sirve de base al Evangelio de San Juan. También Bar Daisan († 254) y la *Historia de los Apóstoles*, de Tomás, obra del círculo de Bar Daisan, hállanse muy lejos de la doctrina paulina, desvío que en Mani se convierte en hostilidad acerba y en la denominación del demonio malo que aplica al Jesús histórico. Aquí obtenemos una vislumbre de la esencia del cristianismo oriental, casi subterráneo, despre-



gelio de San Juan y el Saoshyant de los persas. Sabemos ahora, por los hallazgos de Turfán—entre los que se encuentran fragmentos de los escritos de Mani, que hasta ahora estaban perdidos—que el idioma eclesiástico de los mazdaítas, maniqueos y nestorianos era el pehlewi, independiente de los idiomas corrientes de la conversación.

En Occidente las dos grandes iglesias, la cristiana y la pagana, desenvuelven en lengua griega (1) sus teologías, que no sólo son muy parecidas, sino idénticas en gran medida. En la época de Mani comienza la fusión teológica de la religión solar arameo-caldea con el culto arameo-pérsico de Mithra, formando un sistema cuyo primer gran «padre» fué hacia 300 Jámblico, contemporáneo de Atanasio, y también Diocleciano, quien en 295 elevó a Mithra a la consideración de Dios imperial henoteístico. Sus sacerdotes no se distinguen en nada de los cristianos, por lo menos en lo que al alma se refiere. Proclo, que también es un verdadero «padre de la iglesia», recibe en sueños una iluminación que le aclara un texto difícil; enuncia el deseo de ver destruídos todos los libros de los filósofos, salvo el Timeo, de Platón, y el libro de los oráculos caldeos, que para él son canónicos. Sus hymnos, testimonios de contrición, propios de un verdadero ermitaño, piden a Helios y a otras potencias ayuda y protección contra los espíritus malos. Hieroklés escribe un breviario moral para los fieles de la comunidad neopitagórica; y hay que estudiarlo muy de cerca para no confundirlo con un libro cristiano. El obispo Synesios se transforma de neoplatónico en príncipe de la iglesia cristiana, sin conver-

ciado por la Iglesia de la pseudomórfosis que escribía en griego y que ha permanecido ausente, hasta ahora, de la historia de la Iglesia. Pero del oriente asiático procedían igualmente Marción y Montano; aquí surgió el libro de los naassenos, que en su fondo es pérsico, pero que recibe sucesivas capas de judaísmo y cristianismo; más a Oriente todavía, quizá en el claustro de Mateo, en Mossul, escribió hacia 340 Aphrahat aquellas extrañas cartas de cuyo cristianismo nada dice la evolución occidental, desde Ireneo hasta Atanasio. La historia del cristianismo nestoriano comienza realmente ya en el siglo II.

(1) Las obras latinas, por ejemplo, de Tertuliano y San Agustín no tuvieron influencia mientras no fueron traducidas al griego. En la misma Roma, la lengua propia de la Iglesia era el griego.

sión en el sentido estricto de la palabra. Conservó su teología, cambiando tan sólo los nombres. El neoplatónico Asklepíades pudo emprender una obra grande sobre la igualdad de todas las teologías. Poseemos Evangelios paganos y vidas de santos paganos. Apolonio escribió la vida de Pitágoras; Marino, la de Proclo; Damaskios la de Isidoro: y no existe diferencia entre estos libros que comienzan y acaban con una oración y las actas de los martirios. Porfirio señala como los cuatro elementos divinos la fe, la esperanza, la caridad y la verdad.

Entre estas iglesias de Occidente y de Oriente desenvuélvese hacia el Sur—visto desde Edessa—la iglesia del Talmud (la «Synagoga») en lengua escrita aramea. Los judeocristianos (v. g. Ebionitas y Elkesaítas), Mandeos y Caldeos no estaban en situación de salir adelante, frente a dichas grandes fundaciones, si no se considera la iglesia de Mani como una nueva constitución de la religión caldea. Se pulverizaron en sectas que vegetaron innumerables a la sombra de las grandes iglesias o fueron absorbidas por éstas, como los últimos marcionitas y montanistas, que ingresaron en el maniqueísmo. Hacia el año 300 ya las religiones mágicas importantes eran solamente éstas: la pagana, la cristiana, la pérsica, la judía y la maniquea.

13.

Con la alta escolástica comienza desde 200 el afán de identificar la comunidad *visible* y cada día más jerarquizada de los fieles, con el organismo del Estado. Esta tendencia nace directamente del sentimiento cósmico, que anima al hombre mágico, y conduce a la transformación del jefe político en Califa, esto es, dominador de los creyentes más que de un territorio determinado. De aquí procede la concepción de que la fidelidad a un credo es el supuesto de la verdadera ciudadanía; de aquí el deber de perseguir las religiones falsas—la guerra santa del Islam es tan vieja como esta cultura misma y ha llenado sus

primeros siglos—; de aquí la posición de simple tolerancia que tienen los infieles en el Estado, conservando sus propias leyes y su administración propia—pues el derecho divino es rehusado a los herejes—; de aquí, en fin, esa forma de vida que se llama ghetto.

El cristianismo fué religión de Estado primero en Osrhoëne, centro de la comarca aramea, hacia 200. En 226 el mazdaísmo fué religión del Estado en el imperio sassánida. Bajo Aureliano († 275) y sobre todo Diocleciano (295) fué el sincretismo, reunión de los cultos al Divo, al Sol y a Mithra, la religión del Estado en el imperio romano. Constantino se convierte al cristianismo en 312, el rey Trdat de Armenia en 321, el rey Mirián, de Georgia, algunos años después. En el Sur fueron Saba en el siglo III y Axum en el IV reinos cristianos. Pero al mismo tiempo el reino de los Himiares es judío y el emperador Juliano intenta nuevamente dar el predominio a la iglesia pagana.

Contrapuesto a esta identificación de la Iglesia y el Estado es, en todas las religiones de esta cultura, el monaquismo, con su radical apartamiento del Estado, de la historia y de la realidad en general. La oposición entre la existencia y la conciencia, entre la política y la religión, entre la historia y la naturaleza no llega a ser superada plenamente por la forma de la iglesia mágica, con su identificación al Estado y a la nación. La raza irrumpe en la vida de estas creaciones espirituales y hace violencia a lo divino, justamente por haberse asimilidado la profanidad. Pero aquí no hay lucha entre el Estado y la Iglesia, como en el goticismo. Por eso irrumpe dentro de la nación misma como lucha entre la piedad mundana y el ascetismo. Una religión mágica habla exclusivamente a la chispa divina, al *pneuma* en el hombre, que el hombre comparte con la invisible comunidad de los fieles y de los espíritus bienaventurados. El resto del hombre pertenece al mal y a las tinieblas. Pero lo divino—no un yo, sino, por decirlo así, un huésped—debe dominar en el hombre, vencer todo lo demás, sojuzgarlo, aniquilarlo. En esta cultura el asceta es el único sacerdote verdadero. El sacerdote mundano no goza nunca de verdadero respeto,

como igualmente sucede en Rusia, y puede en la mayoría de los casos hasta contraer matrimonio. El asceta es además el hombre propia y realmente piadoso. Fuera del monaquismo no es posible un cumplimiento integral de las exigencias religiosas. Por eso las comunidades de penitentes, los anacoretas y los claustros ocupan bien pronto un puesto que, por razones metafísicas, no ocuparon ni en China ni en India, y no hablemos de Occidente, en donde las órdenes son unidades de labor y de lucha, esto es, unidades dinámicas (1). Por eso la humanidad de la cultura arábiga no se divide en el «mundo», de una parte, y los grupos monacales de otra, con esferas exactamente delimitadas, vidas distintas, pero idénticas posibilidades de cumplir los mandamientos de la fe. Todo hombre piadoso *es* en la cultura mágica una especie de monje (2). Entre el mundo y el claustro no hay oposición, sino sólo una diferencia de grado. Las iglesias y las órdenes mágicas son *comunidades de la misma especie,* que sólo se diferencian por la extensión. La comunidad de Pedro era una orden; la de Pablo, una iglesia; y la religión de Mithra es casi demasiado grande para llamada orden y demasiado pequeña para llamada iglesia.

Toda iglesia mágica es una orden. Sólo en consideración a la flaqueza humana son, no digamos establecidas, pero sí toleradas, ciertas gradaciones del ascetismo, como sucedía entre los marcionitas y los maniqueos *(electi* y *auditores).* Y propiamente una nación mágica no es sino la suma, *la orden de todas las órdenes,* que describen en ella círculos cada vez más estrechos hasta llegar al ermitaño, al derviche y al estilita, que ya nada tienen de profano, y son en su conciencia puro *pneuma.* Si prescindimos de las religiones proféticas, de las cuales y entre las cuales, con el movimiento apocalíptico, surgieron numerosas comunidades a estilo de las órdenes, halla-

(1) El fraile faústico vence su mala voluntad. El fraile mágico vence a la substancia mala que hay en él. Sólo este último es dualista.

(2) Las reglas de purificación y alimentación que dan el Talmud y el Avesta penetran mucho más en la vida diaria que, por ejemplo, la regla benedictina.

mos en las dos grandes iglesias de Occidente, la cristiana y la pagana, innumerables anacoretas, predicadores peregrinantes y órdenes que, en último término, sólo se distinguían por el nombre de la divinidad invocada. Todos recomiendan el ayuno, la oración, el celibato y la pobreza. No puede decirse cuál de las dos iglesias era más ascética en el año 300. El monje neoplatónico Serapión se retira al desierto para estudiar los hymnos de Orfeo. Damaskios, iluminado por un sueño, se retira a una cueva malsana para orar continuamente a Cibeles (1). Las escuelas filosóficas no son sino órdenes ascéticas; los neopitagóricos son muy afines a los esseos judíos; el culto de Mithra, verdadera orden, no permite mas que a los hombres la entrada en sus consagraciones y votos. El emperador Juliano quiso construir claustros paganos. El mandeísmo parece haber sido un grupo de comunidades u órdenes de diferente severidad; entre ellas se hallaba la de Juan el bautista. El monaquismo cristiano no comienza con Pacomio (320) que edificó el primer claustro, sino con la comunidad primitiva de Jerusalén. El Evangelio de San Mateo (2) y casi todas las historias de los apóstoles testimonian de un temple severamente ascético. Pablo no se ha atrevido nunca a contradecirlo expresamente. La iglesia pérsica y la nestoriana han desarrollado ampliamente los ideales monacales y el Islam se los ha incorporado en toda su extensión. La piedad oriental hállase hoy dominada enteramente por las órdenes y fraternidades muslímicas. Igual evolución siguió el judaísmo desde los careos del siglo VIII hasta los chássidas polacos del siglo XVIII.

El cristianismo era aún en el siglo II poco más que una orden muy extendida; su poderío público no trascendía casi del número de sus miembros. Pero desde 250 súbitamente crece con enorme pujanza. Es la época en que desaparecen los últi-

(1) Asmus, Damaskios *(Philos. Bibl.*, 125, 1911). El anacoretismo cristiano es *posterior* al pagano. Véase Reitzenstein, *Des Athanasius Werk uber das Leben des Antonius* [*La obra de Atanasio sobre la vida de Antonio*] *(Sitz. Heid. Akad.* [*Sesiones de la Academia de Heidelberg*], 1914, VIII, 12).

(2) Hasta la exigencia de 19, 12, seguida literalmente por Orígenes.

mos cultos ciudadanos de la antigüedad; *no desalojados por el cristianismo, sino por la nueva iglesia pagana recién creada.* En 241 cesan los hermanos arvales en Roma. En 265 aparecen las últimas inscripciones cultuales en Olimpia. Empieza a practicarse la costumbre de amontonar en una persona los más diferentes sacerdocios (1); esto quiere decir que se sienten todos como pertenecientes a una y la misma religión. Y esta religión sale a la palestra con afán de proselitismo y se extiende ampliamente sobre el territorio greco-romano. Sin embargo, en 300 la iglesia cristiana es la única que ha logrado ocupar todo el territorio arábigo. Pero de aquí justamente se derivan, por necesidad, sus interiores disensiones, que no obedecen a propagandas de ciertos individuos aislados, sino que arraigan en el espíritu de las distintas comarcas. Por eso el cristianismo hubo de descomponerse para siempre en varias religiones.

La disputa sobre la esencia de Cristo fué el campo de batalla. Trátase de problemas de substancia que, con iguales formas y orientaciones, llenan el pensamiento de todas las demás teologías mágicas. La escolástica neoplatónica, Porfirio, Jámblico y sobre todo Proclo, trataron estos temas en concepción occidental y en estrecho contacto con la ideología de Filón y aun del mismo Pablo. La relación entre el Uno-primario (Nus, Logos, Padre) y el mediador es considerada desde un punto de vista substancialista. ¿Trátase de emanación, de división, de penetración? ¿Es uno contenido en el otro? ¿Son idénticos? ¿Exclúyense mutuamente? ¿Es la trinidad al mismo tiempo unidad? En el Oriente, donde ya los supuestos del Evangelio de San Juan y de la gnosis bardesana revelan otra concepción de estos problemas, ocupáronse los «padres» de la relación entre Ahura Mazda y el Espíritu Santo (Spenta Mainyu) y de la esencia del Vohu Mano; y justamente en la época de los decisivos concilios de Efeso y Calcedonia, la pasajera victoria del zrvanismo (438-457) con la preeminencia del curso divino

(1) Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* [*Religión y culto de los romanos*], p. 493; Geffcken, op. cit., p. 4 y 144.

(zrvan como tiempo histórico) sobre las substancias divinas, señala el punto culminante de una lucha dogmática. El Islam, finalmente, recogió la cuestión e intentó resolverla con relación a la esencia de Mahoma y del Corán. El problema existe desde que existe la humanidad mágica. De igual manera, con el pensamiento faústico aparecen dados ya los problemas específicos de Occidente, los problemas de la voluntad y no los de la substancia. No hay que ir en busca de esos problemas; aparecen con la presencia de la cultura misma. Constituyen la forma fundamental del pensar de cada cultura y penetran en todas las investigaciones, aun donde no se les busca ni se les advierte.

Pero las tres soluciones cristianas, prefijadas por la distribución geográfica: la solución oriental, occidental y meridional existen también desde un principio y se hallan predispuestas en las direcciones de la gnosis—en Bardesanes, Basilides y Valentino—. En Edessa se encuentran; y aquí resuenan por las calles los gritos de la lucha cuando los nestorianos claman contra los vencedores en el concilio de Efeso y cuando más tarde las voces de εἶς θεός (1) de los monofisitas piden que el obispo Ibas sea pasto de las fieras en el circo.

Atanasio y su contemporáneo y afín el pagano Jámblico, formularon el gran problema desde el punto de vista de la pseudomórfosis. Contra Ario, que consideraba a Cristo como un semidiós—sólo *semejante* a la esencia del Padre—afirma Atanasio que el Padre y el Hijo son de la misma substancia divina (θεότης), que en Cristo adopta un *soma* (cuerpo) humano. «El verbo se hizo carne.» Esta fórmula de Occidente depende de hechos intuitivos del *culto;* la inteligencia de las palabras depende de la continua visión de las imágenes. Aquí, en el Occidente amigo de las imágenes; aquí, donde Jámblico escribió su libro de las estatuas de los dioses, en las cuales lo divino hállase en presencia substancial y obra milagros (2); aquí, en

(1) Un solo Dios.
(2) Es ésta también la base metafísica de la veneración cristiana a las imágenes, que pronto va a empezar, y asimismo de la aparición de imágenes milagrosas de María y de los Santos.

Occidente, siempre actúa la relación abstracta de la trinidad y junto a ella la relación sensible-humana de la madre y el hijo. Y esto justamente es lo que debemos tener en cuenta para comprender las ideas de Atanasio.

Reconocida la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo, quedaba planteado el problema propio: el problema de la aparición histórica del Hijo mismo, tal como debía concebirla el dualismo mágico. En la cueva cósmica hay la substancia divina y la substancia mundana; en el hombre hay la participación en el pneuma divino y el alma individual que, en algún modo, es afín a la «carne». Pero ¿y en Cristo?

Fué decisivo en esta cuestión el hecho—consecuencia de la batalla de Actium—de que la disputa aconteciese en idioma griego y en la esfera dominada por el «Califa» de la iglesia occidental. Constantino convocó y dominó el concilio de Nicea, donde triunfó la doctrina de Atanasio. En el Oriente, de lengua y de pensamiento arameo, apenas se concedió atención a estos sucesos; demuéstranlo las cartas de Aphrahat. No se disputaba sobre lo que hacía mucho tiempo se tenía ya decidido. La ruptura entre el Oriente y el Occidente, consecuencia del concilio de Efeso (431) separó dos *naciones* cristianas, la de la iglesia «pérsica» y la de la iglesia «griega»; pero fué la confirmación de dos *modos de pensar* geográficamente distintos. Nestorio, y con él el Oriente todo, veían en Cristo el segundo Adán, el enviado divino del último eon. María dió a luz un *hombre* en cuya substancia *(physis)*, creada y humana, *mora* la substancia increada y divina. El Occidente veía en María la madre *de Dios*. La substancia divina y la substancia humana forman en el cuerpo de Cristo *(persona* en la terminología antigua) (1) una unidad, designada por Cirilo con el término de ἕνωσις (2). Cuando el concilio de Efeso hubo reconocido la «madre de

(1) Véase p. 88.

(2) Los nestorianos protestaron contra la María *theotokos* (madre o engendradora de Dios), a la cual opusieron el Cristo *theophoros* (el Cristo que lleva en sí a Dios). Aquí se manifiesta al mismo tiempo la profunda diferencia entre una religiosidad iconolatra y una religiosidad iconoclasta.

Dios», celebróse en la ciudad de la famosa Diana una verdadera fiesta orgiástica, en el sentido antiguo (1).

Pero ya antes había anunciado el sirio Apollinaris la concepción meridional: en el Cristo viviente no sólo hay una sola persona, sino una sola substancia. La substancia divina se ha transformado, pero no se ha mezclado con una substancia humana (no es una κρᾶσις, como afirmaba contra él Gregorio Nazianzeno; esta concepción monofisita se expresa perfectamente—cosa bien significativa—con el concepto spinozista de *una misma* substancia manifiesta en *otro modo)*. Los monofisitas llamaron «ídolo de dos caras» al Cristo del Concilio de Calcedonia (451) donde el Occidente logró de nuevo imponer sus puntos de vista. No sólo se separaron de la iglesia, sino que en Palestina y Egipto provocaron sublevaciones sangrientas, y cuando bajo Justiniano las tropas persas—mazdaítas—llegaron al Nilo, los monofisitas las saludaron como salvadores y libertadores.

El sentido último de esta lucha desesperada, en que durante un siglo estuvieron frente a frente no conceptos eruditos, sino almas de distintas comarcas, que querían salvarse en sus hombres, fué *la anulación en Oriente de lo hecho por San Pablo.* Hay que sumergirse en lo más íntimo de las dos nuevas naciones, dejando a un lado los pequeños rasgos de la simple dogmática, para comprender cómo la orientación del cristianismo hacia el Occidente griego y su unión espiritual con la iglesia pagana, había llegado a su más alto punto con el hecho de que el príncipe del Occidente fuese la cabeza suprema del cristia-

(1) Adviértanse los problemas substancialistas en los libros contemporáneos, escritos por Proclo sobre el doble Zeus, sobre la trinidad de πατήρ, δύναμις, νόησις (padre, potencia, pensamiento), que son al mismo tiempo νοητόν (pensado). V. Zeller, *Philosophie der Griechen*. V. 857 y ss. Verdadero Ave María es el hermoso himno de Proclo a Athenea: «Si, empero, un mal paso de mi vida me envuelve en cadenas—¡ay!, yo mismo sé cómo voy de acá para allá empujado por muchas acciones profanas que en mi ceguera cometo—sé para mí misericordia, tú, dulce, tú, salud de la humanidad, y no me dejes yacer en el suelo presa de penas terribles, pues tuyo soy y seré.» (Hymnos VII. *Eudociae Aug. rel.*, A. Ludwich, 1897).



nismo en general. Para Constantino era evidente que la fundación paulina representaba al cristianismo dentro de la pseudomórfosis; los judeocristianos de la dirección de San Pedro eran para él una secta herética y los cristianos orientales de la dirección de San Juan no fueron por él ni notados siquiera. Cuando el espíritu de la pseudomórfosis hubo asentado definitivamente, en *su propio* sentido, el dogma, merced a los concilios decisivos de Nicea, Efeso y Calcedonia, entonces el mundo propiamente arábigo se alzó con la fuerza de un elemento natural y trazó un límite entre aquel y este cristianismo. Al término de la época primera de la cultura arábiga prodújose la división del cristianismo en tres religiones que podemos designar simbólicamente con los nombres de Pablo, Pedro y Juan. Ninguna de ellas puede ser llamada la propia y verdadera, si no queremos dejarnos llevar por prejuicios históricos y teológicos. Son tres naciones en los tres territorios de la antigüedad, del mundo judío y del mundo pérsico. Y se sirven cada una de ellas del idioma imperante en esas tres comarcas: el griego, el arameo y el pehlewi.

14.

Desde el concilio de Nicea la iglesia oriental se había organizado en una constitución episcopal con el *catholicos* de Ctesifon a la cabeza, con sus propios concilios, su propia liturgia y su propio derecho. En 486 la teoría nestoriana fué admitida como obligatoria. Quedaba rota la unión con Bizancio. A partir de este momento los mazdaítas, maniqueos y nestorianos viven un sino común, que ya está en germen en la gnosis bardesánica. En la iglesia monofisita del Sur, el espíritu de la comunidad primitiva reluce y se expande de nuevo. Con su rígido monoteísmo y su iconoclastia hállase muy próxima al judaísmo talmúdico y, como ya lo hacía prever el grito de εἷς θεός (1) (un solo Dios), forma con él el punto de partida del Islam. La

(1) Allah il Allah.

iglesia occidental permaneció unida al sino del imperio romano, esto es, de la iglesia convertida en Estado. Fué poco a poco incorporándose los fieles de la iglesia pagana. Su importancia reside desde ahora no en ella misma, sino en la casualidad de que los pueblos jóvenes de la nueva cultura occidental tomaran *de ella* el sistema cristiano, como base para una nueva creación (1) y lo tomaran en la acepción latina del Occidente extremo, acepción que ya para la misma iglesia griega carecía de sentido. Pues Roma era entonces una ciudad griega y el latín era hablado más en Africa y en Galia que en Roma.

Desde un principio manifestóse activo el elemento esencial de toda nación mágica, esto es, una existencia que consiste en extensión. Todas esas iglesias practicaron el proselitismo y lo practicaron con energía y éxito poderoso. Pero sólo cuando llegaron los siglos en que la idea del fin del mundo quedó relegada a la lejanía; cuando el dogma quedó construído y habilitado para una larga existencia en esta cueva cósmica; cuando el grupo de las religiones mágicas llegó a precisar el punto y problema de la substancia, sólo entonces tomó la expansión ese ritmo apasionado que caracteriza la cultura mágica, a distinción de todas las demás, y que halló su último y más impresionante ejemplo—bien que no el único—en la propagación del Islam. Los teólogos e historiadores occidentales dan una idea muy falsa de este hecho imponente. Fija la mirada en las comarcas del Mediterráneo, consideran tan sólo la evolución occidental que se compadece con su esquema de: Antigüedad, Edad media, Edad moderna, y aun en esa evolución no atienden sino al Cristianismo, que suponen uno, y que para ellos pasa en un determinado tiempo de la forma griega a la forma latina, quedando el resto griego fuera del campo visual.

Pero ya antes la iglesia pagana había emprendido una tarea que no es suficientemente estimada en su importancia real y que no es reconocida en su verdadero aspecto de *labor misio-*

(1) Y asimismo los rusos, que hasta ahora han conservado el tesoro sin abrir.

nera. La mayor parte de las poblaciones del Norte de Africa, España, Galia, Bretaña y las situadas a lo largo del Rin y del Danubio fueron conquistadas para el culto sincretístico. De la religión druídica que César halló en Galia, quedaban ya poquísimos restos en la época de Constantino. La identificación de las divinidades locales, indígenas, con los nombres de las grandes deidades mágicas de la iglesia sincretística, sobre todo Mithra-Sol-Júpiter, tomó desde el siglo II el carácter de una propagación; y lo mismo puede decirse de la extensión que fué adquiriendo el culto posterior al emperador. Las misiones cristianas no hubieran sido en estas comarcas tan fecundas si no les hubiese precedido la otra iglesia, la iglesia pagana, tan afín al cristianismo. Y esa propaganda de la iglesia pagana no se limitaba a los bárbaros. Todavía en el siglo V el misionero Asklepiodoto convirtió del cristianismo al paganismo a la ciudad caria de Afrodisia.

Ya hemos visto que los judíos propagaron con gran éxito su doctrina hacia el Sur y el Oriente. Por la Arabia del Sur llegaron hasta el Africa central quizá antes o poco después del nacimiento de Cristo. En el siglo II se hallan rastros suyos en China. En el Norte, el reino de los khazares, con la capital Astrakán, convirtióse más tarde al judaísmo. De allí penetraron en el interior de Alemania mongoles judíos que, en 955 fueron vencidos con los húngaros. En 1000, los sabios judíos de las grandes escuelas hispanoárabes rogaron al emperador de Bizancio que diese su protección a una embajada para preguntar a los khazares si eran descendientes de las perdidas tribus de Israel.

Los mazdaítas y los maniqueos recorrieron los dos imperios, romano y chino, desde el Tigris hasta los extremos límites. El persismo, bajo la forma de culto a Mithra, llegó hasta la Bretaña. La religión maniquea había sido un peligro para el cristianismo griego, en 400; existían sectas maniqueas en el sur de Francia todavía en la época de las Cruzadas. Ambas religiones llegaron simultáneamente hasta Chantung, a lo largo de la muralla de China, en donde la gran inscripción polí-

glota de Kara Balgassun anuncia la introducción de la fe maniquea en el reino de los Uiguros. En el centro de China surgen templos pérsicos al fuego; desde 700 aparecen expresiones pérsicas en los libros de astrología chinos.

Las tres iglesias cristianas siguen estas huellas. Cuando la iglesia occidental convierte al rey franco Clodoveo (496) llegaban las misiones de la iglesia oriental hasta Ceilán y hasta las guarniciones chinas al término occidental de la gran muralla. Y la iglesia del Sur se propagaba en el reino de Axum. Cuando con Bonifacio (718) Alemania fué convertida, estaban ya los misioneros nestorianos muy próximos a ganar el centro de la China. En 638 se establecieron en Chantung. El emperador Gaodsung (651-684) mandó levantar iglesias en todas las provincias; en 750 se predicó el cristianismo en el palacio imperial. En 781, según reza una columna conmemorativa de Singanfu, con inscripciones chinas y arameas, «toda China se cubrió de palacios de concordia». Y es altamente significativo el hecho de que, en cuestiones religiosas, los confucianos experimentados considerasen a los nestorianos, mazdaítas y maniqueos como fieles de una única religión «pérsica» (1); del mismo modo como las poblaciones de las provincias romanas occidentales no distinguían claramente entre Cristo y Mithra.

Debe ser considerado el Islam como el puritanismo de todo este grupo de religiones mágicas, aunque aparece en la forma de una religión nueva en el territorio de la iglesia meridional y del judaísmo talmúdico. En esta honda significación, y no sólo en la potencia del ímpetu guerrero, reside el secreto de su fabuloso éxito. Aun cuando por motivos políticos practicó una tolerancia extraordinaria—el último gran dogmático de la iglesia griega, Juan Damasceno, fué, bajo el nombre de Almanzor, tesorero del Califa—, sin embargo, bien pronto se incorporaron casi completamente a él el judaísmo, el mazdaísmo y las iglesias del Sur y del Este. El *catholicos* de Seleucia, Jesuyabh III, plañe porque de buenas a primeras diez mil cristianos

(1) Hermann, *Chinesische Geschichte* [*Historia china*], 1912, p. 77.

se han pasado al Islam; y en el Africa del Norte, en la patria de San Agustín, la población entera se hizo musulmana. Mahoma murió en 639. En 641 todo el territorio de los monofisitas y nestorianos y por tanto del Talmud y del Avesta habían entrado en el islamismo. En 712 el Islam se halla frente a Constantinopla y la iglesia griega corrió el peligro de desaparecer. Ya en 628 un pariente de Mahoma ofreció obsequios al emperador chino Tai Dsung y obtuvo permiso para establecer misiones. Desde 700 hubo mezquitas en Chantung y en 720 envió Damasco a los árabes establecidos en el sur de Francia la orden de conquistar la Franquilandia. Dos siglos más tarde, cuando en Occidente surgía un nuevo mundo religioso sobre los restos de la iglesia occidental, ya el Islam estaba establecido en el Sudán y en Java.

Pero el Islam significa tan sólo un trozo de historia *externa* de la religión. La historia interna de la religión mágica llega a su término con Justiniano; como la de la religión faústica acaba en Carlos V y el concilio de Trento. En cualquier libro sobre historia religiosa puede leerse que «el» cristianismo ha conocido *dos épocas de grandes movimientos ideológicos* (1), de 0-500 en Oriente y de 1000-1500 en Occidente. *Pero estas dos épocas son justamente las dos primaveras de las dos culturas* y actúan igualmente en la evolución religiosa de las religiones no cristianas de esas dos culturas. No fué Justiniano, como suele decirse, el que puso término a la filosofía antigua cerrando la escuela de Atenas (529). Hacía ya muchos siglos que no existía filosofía antigua. Justiniano puso término a la *teología de la iglesia pagana* cuarenta años antes del nacimiento de Mahoma. Y también acabó con la teología *cristiana*—y esta adición suele olvidarse—cerrando las escuelas de Antioquía y Alejandría. La doctrina estaba ya hecha; como hecha estaba ya también en Occidente, cuando se verificó el concilio de Trento (1564) y la confesión de Augsburgo (1540). Con el Estado y el espíritu

(1) Una tercera época «correspondiente» a las otras dos se verificará en la primera mitad del próximo siglo, en el mundo ruso.

extínguese también la fuerza creadora de la religión. Hacia 500, el Talmud está concluso. En 529 la reforma de Mazdak en Persia, reforma que, de modo bastante semejante al de los anabaptista~ occidentales, rechazaba toda vida matrimonial y toda posesión, fué sostenida por el rey Kobad I contra el poderío de la iglesia y de las estirpes nobles; pero Chosru Nuschirvan la reprimió en sangre. La doctrina del Avesta estaba ya definitivamente establecida.

FIN DEL VOLUMEN TERCERO

INDICE

Segunda parte.—Perspectivas de la historia universal.

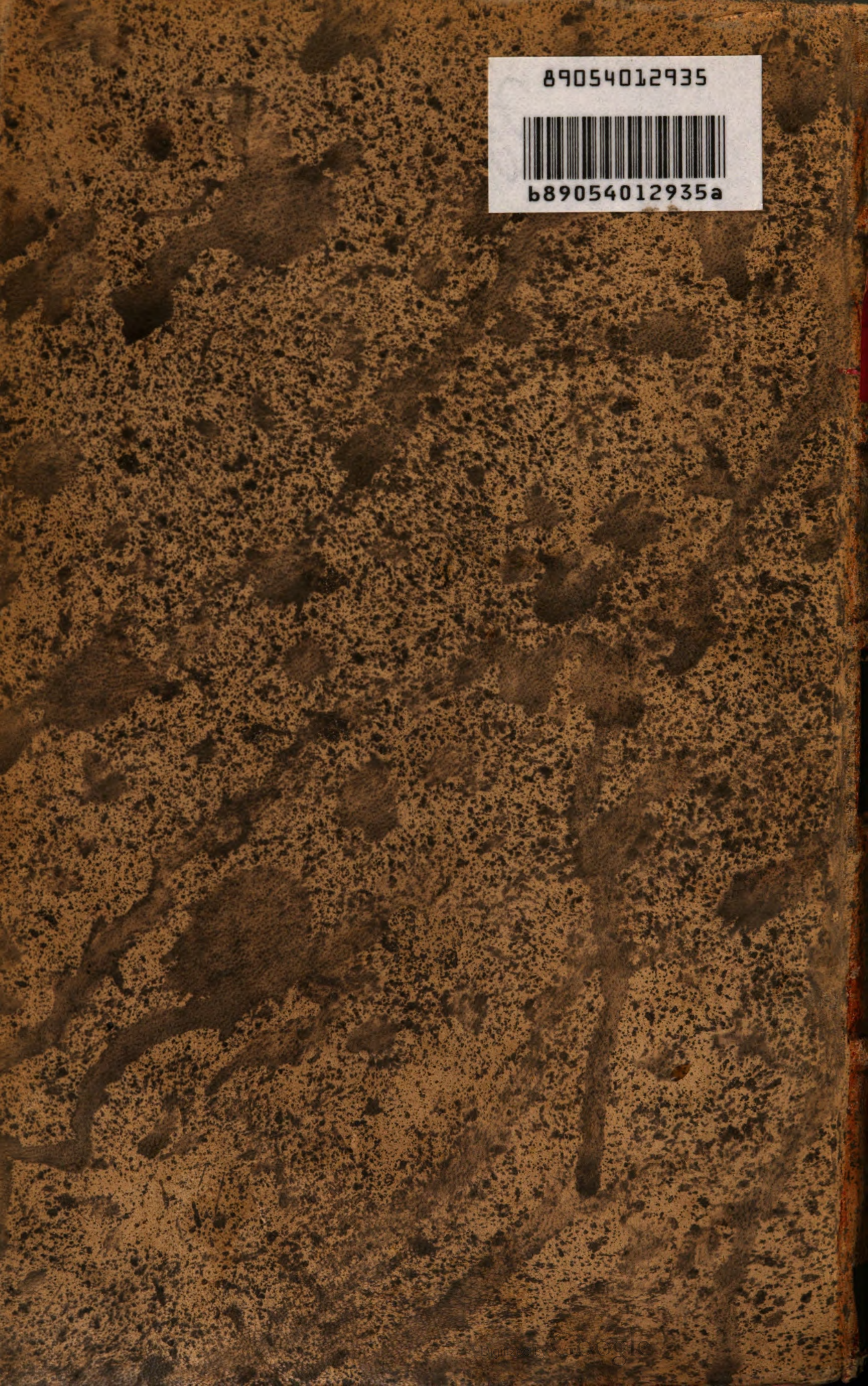
(Continúa y termina el capítulo III en el volumen IV y último.)



VEINTE PESETAS

Printed in Spain




89054012935
b89054012935a